

Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der K. Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Joseph Ebner.



Münster i. W. 1917.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Eingereicht am 8. Mai 1915.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren
Baeumker und Külpe.

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Nov. 1915.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung. Richards Leben, seine Werke, seine Stellung zur Philosophie und Wissenschaft	1
---	---

Erster Abschnitt.

Die Sinnenerkenntnis.

1. Die äußeren Sinne	15
a) Vorfrage 15. α) Quellen der Erkenntnis 15. β) Die Erfahrung und ihre Bedeutung 15. γ) Die äußere Erfahrung 17. b) Die äußere Sinneswahrnehmung 17. α) Die fünf Sinne 17. β) Natur der Sinneswahrnehmung 19. γ) Trübung der Sinnenerkenntnis 20. δ) Objekte der Sinneswahrnehmung 21. c) Fortsetzung des Erkenntnisprozesses 22.	
2. Die innere Vorstellung	23
a) Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellung 23. b) Die Einbildungskraft 24. α) Die Phantasie 24. β) Das sinnliche Gedächtnis 27.	
3. Bedeutung des Sinnenerkennens. Schluß	27

Zweiter Abschnitt.

Die Vernunftkenntnis.

1. Die Vernunft (ratio)	29
a) Allgemeines 29. b) Der Wahrheitsbegriff 30. c) Die verschiedenen Erkenntnisstufen 31. d) Die ratio als discretio und intelligentia 32. α) Die ratio als discretio. Bedeutungen der discretio 32. β) Die ratio und deren Tätigkeiten 36. γ) Die ratio als intelligentia 37. δ) Ergebnis 38. ε) Die drei Vermögen (imaginatio, ratio, intelligentia) in Benjamin maior und deren Objekte 38. ζ) Die verschiedenen Termini für das vernünftige Erkenntnisprinzip 42.	
2. Das Erkennen der Vernunft (nichtmystisches Erkennen)	44
a) Die Vernunft (ratio) als eigentliche Erkenntnisquelle 44. b) Arten der Vernunftkenntnis 45. c) Ursprung der reinen Vernunftkenntnis 48. d) Das Licht der Er-	

kenntnis 49. e) Die Weisheit 50. f) Das diskursive Denken 52. g) Die Erkenntnis der verschiedenen Objekte 53. α) Die Erkenntnis der sichtbaren Welt 53. $\alpha\alpha$) Abschluß der Sinnenerkenntnis. Der Begriff 53. $\beta\beta$) Begriff und Wort 58. $\gamma\gamma$) Richards Stellung zum Universalienproblem 59. β) Erkenntnis des Unsichtbaren 60. $\alpha\alpha$) Indirekte Erkenntnis des Unsichtbaren 60. $\beta\beta$) Direkte Erkenntnis des Unsichtbaren, die Selbsterkenntnis 65. γ) Die Gotteserkenntnis 71. $\alpha\alpha$) Die Arten der Gotteserkenntnis 71. $\beta\beta$) Die vernünftige Gotteserkenntnis 73. $\alpha\alpha 1$) Die Erkenntnis des Daseins Gottes 73. $\beta\beta 1$) Die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes 75. h) Unwissenheit und Irrtum 78.

Einleitung.

Richards Leben, seine Werke, seine Stellung zur Philosophie
und Wissenschaft.

1. Richards Leben ¹.

Richard von St. Viktor ist ein Schotte von Geburt. Über das Geburtsjahr, seine Eltern, seine engere Heimat, Erziehung und den ersten Unterricht ist uns nichts bekannt. Früh kam Richard nach Paris, vielleicht angezogen durch den Ruf der dortigen Gelehrten, vielleicht auch beseelt von dem Wunsche, in eine klösterliche Gemeinschaft einzutreten. Er klopfte an im Kloster der Chorherren vom hl. Augustin zu St. Viktor und legte unter Abt Gilduin seine Gelübde ab. Das Jahr seines Eintritts ins Kloster ist nicht festgestellt. Er muß aber noch in den Jünglingsjahren gestanden und seine Studien noch nicht beendet gehabt haben; denn nach der *Vita* des Johannes von Toulouse war er noch der Schüler Hugos von St.

¹ Für die Biographie des Viktoriners verwenden wir die seinen Schriften in der Ausgabe von Migne (*PL* 196) vorangestellte *Vita Richardi*. Sie ist von einem Kanonikus von St. Viktor, Johannes von Toulouse, aus den Akten und Manuskripten des Klosters hergestellt. Die Annalen des Stifts haben einen gewissen Simon Gourdan zum Verfasser; vgl. *Notice sur Richard de Saint Victor*, par Mons. Hugonin (*PL* 196 p. XIV). Die genannte *Vita* ist schon der im Jahre 1650 erschienenen Rouener Ausgabe der Werke des Viktoriners beigegeben; vgl. J. Engelhardt, *Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek* (Erlangen 1838) 301. Die Verfasser der *Histoire littéraire de la France* benützen diese *Vita* ebenfalls in ihrer kurzen Abhandlung über Richard in Bd. XIII 472 ff. Auch die von Hugonin gemachten Angaben enthalten nichts Neues. Er stützt sich auf die von Johannes verfaßte *Vita*; vgl. Ferdinand Cohrs, *Richard von St. Viktor*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* von Herzog³ XVI (Leipzig 1905) 749 ff. — Zur Gründungsgeschichte von St. Viktor vgl. Hugonin (*PL* 175 p. XXII sq.).

Viktor. Richard machte große Fortschritte in der Wissenschaft und wurde ein ausgezeichnete Kenner der Theologie und Philosophie. Im Jahre 1159 wurde er Subprior im genannten Kloster. In diesem Jahre unterzeichnet er zusammen mit Abt Achard und Prior Nanter einen Vertrag über den Zehnten, welcher abgeschlossen wurde zwischen dem Kloster und Friedrich, Herrn von Palaiseau. Im Jahre 1162 starb Prior Nanter, und Richard wurde sein Nachfolger. Der neue Prior übertraf seinen Vorgänger an Gelehrsamkeit (*scientia praevalens*) und stand ihm auch an Tugend nicht nach (*virtutibus aequalis*). Etwa elf Jahre verwaltete er das Priorat, eine Zeit, die ihm vielfach große Sorgen eintrug. Die innige Frömmigkeit und gründliche Gelehrsamkeit machte den Viktoriner bekannt und verschaffte ihm große Achtung. Auch fremde Religiosen wandten sich an ihn um Rat und Hilfe. Seine Schriften müssen bald die Aufmerksamkeit mancher Zeitgenossen auf ihn gelenkt haben. In einem Briefe zeigt ihm ein Zisterzienserprior Wilhelm an, daß er eine seiner Schriften zurückgebracht habe, und erbittet sich eine andere, um sie abzuschreiben. Interessant ist auch ein Brief des Subpriors Johannes von Clairvaux an Richard als Prior. Dieser wird ersucht, für Johannes ein Gebet zum Hl. Geist zu verfassen, welches sich leicht dem Gedächtnis einprägen lasse und oft gebetet werden könne. Man sieht, daß Richards Können hoch gewertet wurde.

Die Stellung als Prior war nicht beneidenswert, sie verwickelte ihn bisweilen in große Schwierigkeiten. War sein Amt schon ohnedies schwer und verantwortungsvoll, so wurde es ihm noch mehr erschwert von einer Seite aus, von der man es am allerwenigsten hätte erwarten sollen, von seinem Vorgesetzten, dem Abt Ervisius. Dieser hatte keineswegs die Eigenschaften, die für sein Amt erforderlich gewesen wären, sondern ließ die klösterliche Zucht in Zerfall geraten. Dem gewissenhaften Richard, der als Prior Vorgesetzter der klösterlichen Gemeinde war, machte dieser Umstand viel zu schaffen. Die Sorge für das Beste der Abtei kam in Konflikt mit dem Gehorsam gegen den Abt. Im Jahre 1164 besuchte Papst Alexan-

der III. das Kloster und schärfte dem leichtfertigen Ervisius die Pflichten eines Abtes energisch ein. Da die gutgemeinten Ermahnungen nur taube Ohren fanden, wurde Richards Stellung immer unerträglicher. Wiederholte Vorstellungen von seiten des Papstes prallten ab an des Abtes Verstocktheit. Im Jahre 1172 leitete eine Kommission, mit den weitestgehenden päpstlichen Vollmachten betraut, gegen Ervisius Untersuchung ein. Dieser kam einer befürchteten Absetzung durch freiwillige Abdankung zuvor. Zu seinem Nachfolger wurde unter Richards Vorsitz ein alter, würdiger Viktoriner, namens Guarinus, erwählt. Mit ihm kam der langersehnte Friede, und auch Richard hatte im neuen Abt das Ideal gefunden, das er lange mit Schmerzen gesucht¹.

Eine gewisse Rolle spielt Richard im Streit Thomas Beckets mit Heinrich II. von England². Einen Vertrag von 1172 zwischen den Chorherren von St. Viktor und denen von St. Cosmas von Luzarche unterschrieben Guarinus als Abt, Richard als Prior und Walter als Subprior. Zwei Jahre später wurde Walter Prior. So ist es wahrscheinlich, daß Richard 1173 gestorben ist. Sein Todestag war der 10. März, denn in dem Verzeichnis der in St. Viktor Gestorbenen steht unter diesem Tage: Eodem die anniversarium Richardi huius ecclesiae prioris, qui exemplo sanctae conversationis et scriptorum elegantia dignam sui nominis memoriam nobis moriens reliquit. Die Grabschrift, aus dem Jahre 1348 stammend, rühmt Richards Tugend, Talent und Gelehrsamkeit.

2. Schriften Richards.

a) Charakter derselben.

Richard ist Theologe und Philosoph zugleich. Weil er aber die Theologie über die Philosophie stellt, tragen seine Schriften vorwiegend theologischen Charakter und führen auch theologische Titel, mit einziger Ausnahme des *Liber excerptinum*, der aber nur ein Auszug aus Hugos *Didascalion* ist³.

¹ Vgl. Engelhardt, *a. a. O.* 301 ff.

² Vgl. Cohrs, *a. a. O.* 750 ff.

³ M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II 310.

Doch kommt seinen Werken auch Bedeutung für die Geschichte der Philosophie zu, weil darin auch die verschiedensten philosophischen Fragen zur Behandlung gelangen. Freilich geschieht dies nur soweit, als es der Theologie förderlich erscheint.

b) Quellen Richards.

Richards Gedankenwelt ist noch unberührt von der aristotelischen Bewegung. Seine Hauptquelle sind die Schriften der Väter, hauptsächlich Augustins. Auf sein Studium der Väter beruft er sich mit ausdrücklichen Worten¹. Neben Augustin, der gemeinschaftlichen Grundlage der theologisch-philosophischen Spekulation seiner Zeit, kommen für Richard, namentlich für seine Mystik, die Schriften Dionys des Pseudoareopagiten in Betracht², die schon durch Hugo von St. Viktor in der Viktorinerschule bekannt wurden. Verfaßte dieser doch einen Kommentar zur *Himmlischen Hierarchie*³. Richard zitiert den Areopagiten häufig⁴ und eignet sich dessen Anschauungen vielfach vollständig an. Wir verweisen z. B. auf seine Darstellung über die Verwendung der sichtbaren Dinge zur Symbolisierung des Unsichtbaren, wo die ganze Ausführung Dionysius entnommen ist⁵. Ähnlich, wenn er ein begriffliches, ein diskursives und ein kontemplatives Erkennen annimmt und letzteres mit dem Fluge des Vogels und mit der kreisförmigen Bewegung vergleicht⁶. Nach Dionysius nämlich bezeichnet die gerade Bewegung die abstrahierende und Begriffe bildende Tätigkeit der Seele; die spiralförmige Bewegung bedeutet die dialektische, Urteile und Schlüsse bildende Tätigkeit, kurz die diskursive Denkarbeit; die kreisförmige Bewegung versinnbildet die Kon-

¹ PL 196, 893 B ff.

² Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De divinis nominibus* (PG III).

³ H. Ostler, *Die Psychologie Hugos von St. Viktor* in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Baumecker VI, 1 (Münster 1906) 9.

⁴ PL 196, 687 A ff.

⁵ PL 196, 688 D ff.; wozu vgl. Dionys., *De cael. hier.* (PG III 143). Ferner PL 196, 689 B ff.; verglichen mit Dionys., *De cael. hier.* (PG III 145).

⁶ PL 196, 68 D; 69 A ff.; wozu vgl. Dionys., *De divin. nomin.* (PG III 706).

zentration der Seele auf sich selbst, die Kontemplation, Union und Vision¹. Mit dem Pseudoareopagiten teilt Richards Mystik auch die drei Wege der Verbindung mit Gott, die via purgativa, illuminativa, unitiva, wenn sie bei dem ersteren auch noch nicht ausdrücklich formuliert sind². Auch Boethius kennt Richard gut. Mit dessen Definition der Person setzt er sich scharf auseinander³. Vor allem aber ist Richards Denken durch seinen Meister Hugo von St. Viktor bedingt. Ihm entnimmt er z. B. die Definition des Glaubens⁴. Ebenso teilt er Hugos Anschauungen über das Wesen der Kontemplation⁵ und verehrt ihn als ausgezeichneten Theologen⁶.

c) Die philosophisch bedeutsamen Werke Richards.

Richard hat als Schriftsteller eine sehr fruchtbare Tätigkeit entfaltet. Wir führen nur die für die Philosophie in Betracht kommenden Werke an. An erster Stelle seien genannt: *De praeparatione animi ad contemplationem* und *De contemplatione*. Die erstgenannte Schrift zeigt, wie die Seele auf dem Wege der Tugend sich verinnerlicht, zu sich selbst zurückkehrt und sich zur höchsten, geistigen Tätigkeit, zur contemplatio, aufschwingt⁷. Sie führt auch den Titel *Benjamin minor*, weil sie dartut, wie die Seele sich vorbereitet auf die durch die Geburt Benjamins bezeichnete contemplatio⁸. Die letztere Schrift handelt über das Wesen der contemplatio, über die sechs Arten derselben und deren Objekte⁹. Die Bezeichnungen der sechs Kontemplationen sind vom psychologischen Gesichtspunkte aus getroffen und gewählt nach den verschiedenen Fähigkeiten der Seele und deren Tätigkeiten. Das Werk heißt auch *Benjamin maior*, weil darin die durch Benjamin symbolisierte Kontemplation selbst behandelt wird. Beide Schriften enthalten wichtige psychologische und erkenntnistheoretische Erörterungen und kommen für uns am meisten in Betracht.

¹ Vgl. Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita* (Mainz 1900) 150.

² PL 196, 52 A; 145 A ff.; 273 A ff.; vgl. Dionys., *De caelesti hierarchia* (PG III 166); vgl. Koch, *a. a. O.* 177.

³ PL 196, 944 D ff.

⁴ PL 196, 266 B.

⁵ PL 196, 67 D ff.

⁶ *A. a. O.*

⁷ PL 196, 48 ff.

⁸ PL 196, 48 ff.

⁹ PL 196, 66 ff.; 70 ff.

Die Abhandlung *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis* ist eine kurze Rekapitulation von *Benjamin maior*.

Drei andere Schriften gehen den zwei Hauptwerken über die Kontemplation dem Gedanken nach, sehr wahrscheinlich auch der Zeit nach, voraus¹. Es sind:

1. *De exterminatione mali et promotione boni*. Diese Schrift ist mehr theologischer Natur und sucht vor allem aszetische Winke zu geben für die Seele, welche zur Kontemplation und zum letzten Ziele gelangen will. Sie behandelt aber auch das Wesen der meditatio und contemplatio².

2. *De statu interioris hominis*. Diese mit großer Schärfe durchdachte, auf die wichtigsten Probleme eingehende, ungemein fesselnde, in vielen Teilen äußerst interessante Abhandlung untersucht die Natur des Willens³, dessen Knechtung durch die Sünde, dessen Freiheit durch die Tugend und Gnade.

3. *De eruditione interioris hominis*. Diese Schrift ist eine Fortsetzung der beiden ebengenannten⁴. Sie gibt praktische Fingerzeige fürs innere Leben, behandelt unter anderem die meditatio und contemplatio⁵ und zeigt sich zu einem großen Teil als Wiederholung des Werkes *De statu interioris hominis*.

Können die drei genannten Schriften als eine Einleitung zu den zwei Hauptwerken *Benjamin minor* und *Benjamin maior* angesehen werden, so sind die beiden kurzen Traktate *De gradibus caritatis* und *De quatuor gradibus violentae caritatis* als Abschluß dieser zu betrachten. Dem *In Apocalypsim libri septem* betitelten Kommentar zur Apokalypse kommt Bedeutung zu durch seine Darstellung der vier Arten des übernatürlichen, visionären Erkennens⁶. Das in sechs Bücher eingeteilte Werk *De trinitate* ist spekulativer Natur und hat zur Aufgabe, die Möglichkeit der Einsicht in den Glaubensinhalt und die Pflicht der Fortbildung des Glaubens zum Wissen darzutun⁷. Es enthält auch rein philosophische, vor allem metaphysische Ausführungen und beschäftigt sich näher mit der von der ganzen

¹ J. Engelhardt, a. a. O. 20 f.

² PL 196, 1102 ff.; 1113 ff.

³ PL 196, 1118 ff.; 1124 ff.

⁴ J. Engelhardt, a. a. O. 20 f.

⁵ PL 1301 ff.; 1311 ff.

⁶ PL 196, 686 B ff.

⁷ PL 196, 891 ff.

Scholastik für besonders wichtig angesehenen Klarstellung der Begriffe „Person“, „Substanz“ usw.¹

Daran schließen sich mehrere theologische (dogmatische) Schriften an, die für die Philosophie nicht von Bedeutung sind. Dagegen kommen einige Erklärungen zu verschiedenen Psalmen auch für philosophische Erwägungen in Betracht.

d) Stil und Schreibweise Richards.

Richard bedient sich in seinen Schriften der Formen der lateinischen Kunstprosa². Insbesondere liebt er es, durch eine symmetrische Entsprechung der einzelnen Glieder, die oft noch durch Assonanzen und andere sprachliche Mittel hervorgehoben wird, seiner Rede einen vollklingenden Numerus zu geben. Diese Symmetrie in zweigliederigem oder dreigliederigem Aufbau führt dann nicht selten auch zu einer gezwungenen Systematik der Begriffe, die manchmal mehr rhetorisch als logisch begründet ist und der Darstellung von Richards Lehre nicht selten Schwierigkeiten bereitet. Im Ausdruck wechselt er gerne und macht die Bemerkung, der Mangel an Worten zwingt ihn, die Bedeutung derselben bald einzuschränken, bald auszudehnen³. Oft steigt seine Sprache zu dichterischem Leben. Eine Fülle von sinnigen Bildern zur Verdeutlichung dunkler und verwickelter Gedanken steht ihm zu Gebote, und gerne verwendet er Symbole (meist der Hl. Schrift entnommen) zur Bezeichnung bedeutsamer Gegenstände aus dem Gebiet des Geistigen.

Einen gewissen Mangel freilich in Richards Schriften bilden die häufigen Wiederholungen. Immer wieder z. B. begegnen wir der Darstellung der *meditatio* und *contemplatio*. Doch wird dieser Mangel bis zu einem gewissen Grade dadurch behoben, daß im Ausdruck gewechselt wird, und für den Leser bringt jene verzeihliche Schwäche jedenfalls den Nutzen mit sich, daß durch solche Wiederholung das Verständnis erleichtert wird.

¹ PL 196, 936 ff.; 940 ff.; 944 ff.

² Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom sechsten Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde. (Leipzig 1909).

³ PL 196, 127 B.

e) Zur Literatur.

Die philosophischen Lehren Richards sind bis jetzt nur in einigen Geschichten der Philosophie behandelt. So finden sich kurze Darstellungen bei W. Tennemann¹, H. Ritter², J. E. Erdmann³, W. Windelband⁴, Überweg-Baumgartner⁵, A. Stöckl⁶, M. Grabmann⁷, R. Eisler⁸, M. De Wulf⁹. Über die Mystik Richards existieren einige, aber sehr mangelhafte Darstellungen; genannt seien die von A. Liebner¹⁰, J. V. Engelhardt¹¹, Ludw. Noack¹², Ad. Helfferich¹³, H. Schmid¹⁴, J. Preger¹⁵.

¹ *Geschichte der Philosophie* VIII a (Leipzig 1810). Über diesen sagt A. Liebner: Tennemannus licet Richardum magni habeat, tamen non nisi brevissimum compendium exhibet, s. A. Liebner, *Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina* I (Goettingen 1837) 5.

² *Geschichte der christlichen Philosophie* I—III (Hamburg 1844) 547 ff.

³ *Grundriß der Geschichte der Philosophie* I (4. Aufl., hrsg. von Benno Erdmann, Berlin 1896) 319 ff.

⁴ *Geschichte der Philosophie* ⁵ (Tübingen 1910) 230 und 255.

⁵ *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II ¹⁰ (Berlin 1915) 327 ff.

⁶ *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I (Mainz 1864) 381 ff.

⁷ *Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg 1911) 231 ff.

⁸ *Philosophenlexikon* (Berlin 1912) 597.

⁹ *Histoire de la Philosophie médiévale* ⁴ (Paris 1912) 106 ff.

¹⁰ *Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina*, 2 particulae (Goettingen 1837 u. 1839). Liebners Darstellung ist nur eine Reduktion des Richardschen Werkes *De contemplatione*, denn die wesentlichen Punkte werden bloß herausgegriffen und ohne Veränderung des sprachlichen Ausdrucks mosaikartig zusammengefügt.

¹¹ Siehe S. 1. Engelhardt gibt im Hauptteil die wichtigsten Kapitel nur in deutscher Übersetzung wieder. Nur die Einleitung hat wissenschaftlichen Charakter.

¹² *Die christliche Mystik nach ihrem geschichtlichen Entwicklungsgang*, 1. Teil (Königsberg 1853). Noack schlägt denselben Weg ein wie Engelhardt.

¹³ *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und ihren Denkmalen*, zwei Teile (Gotha 1842). Helfferich betrachtet die Richardsche Mystik teils vom aszetischen, teils vom philosophischen Gesichtspunkte aus. Wesentliche Punkte sind unrichtig dargestellt.

¹⁴ *Mystizismus des Mittelalters* (Jena 1824). Schmid gibt sich Mühe, Richard zu verstehen, was ihm aber nicht immer gelingt. Darum sagt Liebner, *a. a. O.* I 5: Henricus Schmidius plura quidem et accuratiora affert, sed multa etiam, quae ad rem faciunt, omisit vel levius tractavit.

¹⁵ *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (Leipzig 1874) 241 ff. Pregers Ausführungen schlagen öfters fehl; hierzu vgl. Denifle, *Historisch-politische Blätter* Bd. 75.

3. Charakter von Richards Mystik.

In dem Werke *De trinitate* zeigt sich Richard als Scholastiker, in einem Teil der übrigen Schriften tritt er überwiegend als Mystiker auf. Wir gehen hier kurz auf das Wesen von Richards Mystik ein. Bei allen kirchlichen Mystikern haben wir unter dem Begriff „Mystik“ die geheimnisvolle Vereinigung der Seele mit Gott zu verstehen¹. Wie Liebner ausführt, umschließt der Begriff der (mittelalterlichen) Mystik die Erkenntnis und Verehrung der höchsten Wahrheit². Auch unser Viktoriner faßt die Mystik auf als Vereinigung der Seele mit Gott, als Erkenntnis und Liebe Gottes. Diese Vereinigung setzt die Tugend³ und Erleuchtung der Seele voraus⁴. Die *via purgativa* und *illuminativa* sind die beiden Wege, welche nach der Auffassung der kirchlichen Mystiker durchlaufen werden müssen, bevor die Seele mit Gott sich vereinigen kann⁵. In der mystischen Vereinigung mit Gott betätigt sich die durch die Gnade erleuchtete Seele in freiem, leichtem Blick⁶. Sie schaut oder erkennt mit dem Auge der erleuchteten Vernunft gleichsam Gott selbst⁷. Zugleich besitzt sie ihn in der Liebe des Willens⁸. Wie sich schon in diesen Bestimmungen zeigt, ist Richards Mystik keine einseitige. Sie ist ebensoweit entfernt von einem einseitigen Intellektualismus, als von einem übertriebenen Voluntarismus. Die *ratio*, womit wir erkennen, und die *affectio*, mit der wir lieben⁹, sind auch da, wo es sich um den höchsten und obersten Gegenstand der seelischen Betätigung, Gott, handelt, die beiden in steter Eintracht miteinander verbundenen Schwestern, wie die beiden Seelenkräfte genannt

¹ Engelhardt, *a. a. O.* 1.

² Liebner, *a. a. O.* I p. 1: *Contemplationis, quae medio aevo obtinuit rationem, si quis uno verbo perhibere velit, probe dixerit, quidquid in veritate cognoscenda, quidquid in pietate ac virtute volenda summum videretur, id contemplatione ab illius aevi hominibus plerumque comprehensum fuisse.*

³ *PL* 196, 51 D; 140 A. ⁴ *PL* 196, 52 A ff.; 119 A; 141 A.

⁵ E. Krebs, *Meister Dietrich* in: *Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, hrsg. von Baeumker V, 5—6 (Münster 1906) 128 f.

⁶ *PL* 196, 67 D.

⁷ *PL* 196, 147 A-B; 51 D: *videt Deum suum*; vgl. 140 A; 638 D.

⁸ *PL* 196, 144 D; 145 C; 152 ff. ⁹ *PL* 196, 3 B.

werden¹. Beide Kräfte fordern, bedingen, ergänzen einander. Sie stützen, begründen und fördern sich gegenseitig. Den Grundsatz „ubi amor, ibi oculus“² spricht Richard ohne Einschränkung auf gewisse Objekte aus. Er hat allgemeingültigen Charakter. Wo der Wille tätig ist, wirkt auch der Verstand. Die Tätigkeit der einen Kraft regt auch die andere Fähigkeit zum Wirken an. In uns muß die Liebe Gottes stets aus der Erkenntnis Gottes herauswachsen und umgekehrt³.

Dem Pantheismus, in den die Mystik so oft hinüberschillert, bleibt Richard durchaus fern. Freilich symbolisiert auch er nach dem hohen Liede die Vereinigung der Seele mit Gott durch die zwischen Braut und Bräutigam bestehende innige Liebe⁴. Die Seele wird mit Gott ein Geist (. . . spiritus ille, qui Domino adhaeret, unus spiritus fiat)⁵, sie geht in Gott über (omnis, qui tunc est motus, divinitus fit et in Deum transit)⁶. Aber dieses Einswerden mit Gott darf keineswegs so gefaßt werden, als ob Richard eine deificatio der Seele im Sinne einer pantheistischen Mystik annähme. Wenn die Seele sich selbst auch vergißt⁷, so gibt sie doch ihre geistige Substantialität und ihre geistige Tätigkeit nicht auf, sondern setzt diese fort. Der Geist erhebt sich zur Betrachtung des Höchsten (spiritus ad summa evolat)⁸. Die Seele bleibt ihrem Wesen nach Geist, behält die volle Selbständigkeit, sie geht nicht in den Allgeist des Pantheismus ein. Bei Richard ist die Seele kein Teil der Gottheit und kann auch nicht zu einem solchen werden. Zwischen der Seele und Gott besteht eine reale Trennung, die auch im Zustande der innigsten Vereinigung nicht aufgehoben werden kann. Die Seele ist ja ein von Gott erschaffenes Wesen⁹, hat also ein von Gott verschiedenes, selbständiges Sein. Sie ist schon für sich (ohne Verbindung mit dem Leib) Person¹⁰. Person aber schließt ein Doppeltes in sich: das Fürsichbestehen oder Selbständigsein¹¹, ferner das Un-

¹ l. c. ² PL 196, 10 A. ³ PL 196, 145 C.

⁴ PL 196, 153 C ff. ⁵ l. c. ⁶ PL 196, 1114 D.

⁷ PL 196, 154 C. ⁸ PL 196, 1114 C. ⁹ PL 196, 142 B ff.

¹⁰ PL 196, 947 B. ¹¹ PL 946 C.

mitteilbarsein¹. Der menschliche Geist, der Person ist und unmitteilbares Sein hat, kann also nicht eine innere Einheit mit Gott eingehen. Seele und Gott werden darum nicht eine einzige Substanz, es tritt keine formale Einigung ein; die menschliche und göttliche Substanz werden geistigerweise (idealiter) verbunden. Engelhardt schlägt deshalb mit Recht vor, die von den christlichen Mystikern angenommene Einigung lieber eine *unio substantiarum* als *unio substantialis* zu nennen².

4. Richards Stellung zum Wissen und zur Philosophie.

Entsprechend den drei Objekten Welt, Geist, Gott nimmt Richard ein Wissen vom Sichtbaren, ein Wissen vom Geistigen und endlich ein solches vom Göttlichen an³. Je höher das Objekt, desto höher steht auch das Wissen von demselben. Daher ist die Erkenntnis des Geistigen derjenigen des Sichtbaren, die Erkenntnis des Göttlichen derjenigen des Geistigen vorzuziehen⁴. Demnach schätzt Richard jede Art des Wissens. Auch der Erkenntnis der niederen Dinge kommt ihre Bedeutung zu; sie ist nicht nur nicht überflüssig, sondern sogar notwendig. Die Erkenntnis der niederen Dinge nämlich leitet zum rechten Gebrauch derselben an, insofern aus der Erkenntnis des Irdischen zugleich auch die richtige Einschätzung, d. h. die Geringschätzung desselben erwächst⁵. Insofern hat das Wissen, das sich auf das Sichtbare bezieht, zunächst praktisch-ethische Bedeutung. In zweiter Linie aber kommt ihm auch theoretischer Wert zu. Denn das Wissen vom Sichtbaren ist Grundlage für jede höhere Erkenntnis. Diese ist ohne jenes gar nicht möglich⁶. Anderseits aber findet das niedere Wissen, das Voraussetzung des

¹ PL 196, 934 B: Sub nomine personae subintelligitur quaedam proprietates, quae non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine. — PL 935 B: ad nomen personae nunquam intelligitur nisi unus aliquis solus ab omnibus aliis singulari proprietate discretus.

² Engelhardt, *a. a. O.* 35.

³ PL 196, 138 D.

⁴ PL 196, 53 D, 54 A.

⁵ PL 196, 111 C.

⁶ PL 196, 138 D: Debemus a notissimis et novissimis incipere; et scientiae nostrae promotionem paulatim sublevare et per exteriorem notitiam ad invisibilium cognitionem ascendere.

höheren ist, erst in diesem auch seinen Abschluß und seine Vollendung. Wenn es diesem höheren nicht dient, so nützt es daher nichts. So frommt es wenig, die niederen, äußeren Dinge zu kennen, wenn die Selbst- und Gotteserkenntnis mangelt. Eine Weisheit, die sich bloß auf die niederen Dinge bezöge, wäre nur Scheinweisheit, nur Torheit vor Gott¹.

Dem entsprechend ist auch die Stellung, die Richard zur Philosophie einnimmt, eine freundschaftliche, aber zugleich eine solche, die vor Überschätzung der Philosophie warnt. Richard achtet einerseits diese Wissenschaft hoch und kann nicht umhin, den Leistungen auch der heidnischen Philosophie Anerkennung zu zollen². Gegenstand der Philosophie ist ja die Ordnung und Klassifizierung der Objekte³, insbesondere aber die Erforschung der verborgenen Natur der Dinge (*occulta rerum natura*)⁴, d. h. der verborgenen, äußeren Ursachen der Erscheinungen⁵. In beiderlei Hinsicht vermag die Philosophie Bedeutendes zu leisten. In dem ausgedehnten Stoff, den die Sinneserscheinung uns bietet (*copiosa materia et silva non modica*), haben die Philosophen vieles gefunden und überliefert⁶. Auch die verborgenen Ursachen der Erscheinungen, wie z. B. die Ursache von Ebbe und Flut, vom Erdbeben, haben sie entdeckt⁷. Sie sind eingedrungen bis in die geheimen Tiefen der Natur (*ad abditos naturae sinus*)⁸. Sie haben hier die Weisheit aus der Tiefe geholt, wahres Gold gehoben⁹, für zahlreiche Vorgänge bündige Beweise geliefert und viele und große Schätze der Gelehrsamkeit zutage gefördert¹⁰. Freilich kann die Philosophie nicht alle Geheimnisse der Natur ergründen, es sind ihr Grenzen gezogen. Nur ein Teil der verborgenen Natur der Dinge steht der philosophischen Forschung offen¹¹, nur ein gewisser Kreis von (verborgenen, äußeren) Ursachen ist mit der Vernunft aufzufinden¹². Dies tut aber der Bedeutung und dem Wert der Philosophie keinen Eintrag; vermag ja auch die Theologie auf ihrem Gebiet nicht alles zu er-

¹ PL 196, 112 A ff.

² PL 196, 87 B.

³ PL 196, 80 B ff.

⁴ PL 196, 88 C.

⁵ PL 196, 87 B ff.

⁶ PL 196, 80 C.

⁷ PL 196, 87 B.

⁸ PL I. c.

⁹ I. c.

¹⁰ PL 196, 88 C.

¹¹ PL 196, 82 D; 88 C.

¹² PL 196, 87 B.

gründen und nicht immer den inneren Grund der Erscheinungen aufzufinden ¹.

Bis zu einem gewissen Grad hat die Philosophie auch das Unsichtbare zum Gegenstand. Sie vermag auch den creator invisibilis zu erkennen ². Auch für die theologische Forschung hat sie daher ihre Berechtigung. Es ist sogar Pflicht, mit der Vernunft in die Glaubensgeheimnisse einzudringen, die Vernünftigkeit des Glaubens aufzuzeigen ³ und für denselben einem jeden, der es verlangt, Rechenschaft zu geben ⁴.

Andererseits unterläßt Richard nicht, darauf hinzuweisen, daß die philosophische Wissenschaft für sich allein nicht zum Ziele führe und daß sie sich ihrer Grenzen stets bewußt bleiben müsse. Ihre Aufgabe liege nicht darin, die Werke Gottes zu ergründen; dies könnten nur diejenigen, welche Gott dazu erkoren habe ⁵. Wegen der Beschränktheit und Unvollkommenheit der Philosophie, keineswegs aus Geringschätzung derselben, mahnt er zur vorsichtigen Forschung und warnt vor einer vermessenen und anmaßenden Philosophie ⁶. Schon viele Sekten hätten existiert und sich dem eiteln Glauben hingegeben, das Richtige gefunden zu haben. Wenn Richard dabei auf die entgleiste Philosophie seiner Zeit hinweist, so hat er offenbar die Philosophie im Auge, die von der Abälardschen Schule gelehrt wurde. „Pseudophilosophen“, „Lügenschmiede“ nennt er diese zeitgenössischen Philosophen; er spricht ihnen das lautere Streben nach der Wahrheitserkenntnis ab und meint, sie beabsichtigten mehr, Neues vorzutragen und sich zu ehren als die Wahrheit zu lehren und dieser die Ehre zu geben ⁷.

Die Philosophie, die Richard will, soll zwei Bedingungen genügen: Sie darf sich erstens nicht zufrieden geben mit der Erkenntnis der Erscheinungen und deren Ursachen ⁸ und darf der Erkenntnis der Seele und des Göttlichen nicht hindernd in den Weg treten. Er tadelt daher Plato und Aristoteles, daß sie die Selbsterkenntnis vernachlässigt und infolgedessen sich auch nicht zur wahren Gotteserkenntnis erhoben hätten, viel-

¹ PL 196, 88 C.

² PL 196, 419 A.

³ PL 196, 892 C.

⁴ PL 196, 85 D.

⁵ PL 196, 82 D.

⁶ PL 196, 112 A.

⁷ PL 196, 80 D.

⁸ 88 Bf.

mehr der Verehrung von Götzen anheimgefallen wären ¹. Nach Richard soll also die Philosophie der theologischen Forschung dienen, ein Gedanke, der schon in dem bekannten Worte des Petrus Damiani „philosophia ancilla theologiae“ zum Ausdruck kommt. Eine Philosophie, die sich selbst Zweck ist, ist für ihn nur eine „stulta sapientia“ vor Gott ².

Zweitens aber soll nach Richard die Philosophie auch das Willensmoment, die praktische Handlung, berücksichtigen. Wenn mit der Philosophie Erkenntnis des Geistes verbunden sein soll, so kann auch die Tugend nicht fehlen. Denn Selbsterkenntnis, d. h. Erkenntnis des eigenen Geistes, ist ja ohne Tugend unmöglich ³. Eine mit der Tugend verbundene und der Erkenntnis des Geistigen dienende Philosophie billigt Richard. „Si tua philosophia tali philosophiae subserviret, utique nobis et ipsa placeret“ ⁴. In der eigenen philosophischen Betätigung innerhalb seiner theologischen Spekulation ist Richard zunächst Psychologe. Er untersucht die Seele mit ihren Fähigkeiten und Tätigkeiten ⁵, auch ihre Beziehungen zum Leibe ⁶. Mit der Psychologie verbindet er eingehende und wichtige erkenntnistheoretische Erörterungen. In zweiter Linie ist er Metaphysiker. In seinem Werke *De trinitate* bringt er drei Gottesbeweise, von denen der erste, welcher von der Erfahrung ausgeht, auch historisch der bedeutendste wurde, weil er den späteren Entwicklungsgang einleitet ⁷. In diesem Werke untersucht er sodann auch jene Begriffe, deren Bestimmung einen Lieblingsgegenstand der Scholastik ausmacht, die Begriffe: Subsistenz ⁸, Existenz ⁹, Substanz ¹⁰, Person ¹¹. So folgt auch Richard dem hl. Augustin, für den der Forschung zwei Aufgaben gestellt sind: Gott und die Seele.

¹ PL 196, 54 B. ² 81 A; 112 A ff. ³ 48 A ff.; 51 D. ⁴ 113 B.

⁵ PL 196, 129 ff. ⁶ PL 196, 96 ff.

⁷ Vgl. Clemens Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jhdts* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des M.-A.s III, 2), Münster 1908, 312.

⁸ PL 196, 937 D ff. ⁹ l. c. ¹⁰ PL 196, 946 A ff.

¹¹ PL 196, 944 D ff.; 946 D.

Erster Abschnitt.

Die Sinnenerkenntnis.

1. Die äusseren Sinne.

a) Vorfrage.

α) Quellen der Erkenntnis.

Drei Quellen der Erkenntnis führt Richard auf: Erfahrung, Vernunft und Glaube. Durch die Erfahrung erwerben wir uns ein Wissen von den zeitlichen Dingen, durch Vernunft und Glaube gelangen wir zur Erkenntnis der ewigen Wahrheiten. Unter diesen gibt es solche, die über die Vernunft hinausgehen, und andere, die sogar gegen die Vernunft zu sein scheinen, wenn sie nicht aufs genaueste untersucht werden oder wenn ihr Sinn durch göttliche Eingebung nicht erschlossen wird¹. Als erste Wissensquelle kommt die Erfahrung in Betracht.

β) Die Erfahrung und ihre Bedeutung.

Richard teilt das ganze Erfahrungsgebiet ein in ein äusseres und ein inneres. Zum ersteren gehören die Dinge der sichtbaren Welt, von denen wir Kunde erhalten durch die Sinne². Den Bereich der inneren Erfahrung macht der Mensch selbst nach seiner geistigen Seite hin aus³. Die Erkenntnisquelle der Erfahrung wird von den Menschen allgemein am höchsten gewertet; es müssen jeweils sogar Vernunftgründe hinter ihr zurücktreten. „Die Menschen urteilen lieber nach dem, was die Erfahrung lehrt, als nach dem, was die Vernunft diktiert“⁴. Sind manche Gegenstände überhaupt nur durch die

¹ PL 196, 891 A. ² PL 196, 79 A.

³ 922 A; 123 D; 71 C. ⁴ 935 C.

Erfahrung erkennbar, so gibt es auch andere Objekte, von denen man sich auch auf anderem Wege eine Erkenntnis zu erwerben imstande ist. So kann man sich eine Erkenntnis von einer Tugend auch durch Lesen und Hören verschaffen. Allein keine Erkenntnis vermag sich mit der unmittelbaren Erfahrungserkenntnis zu messen¹. Auch die wissenschaftliche Forschung muß sich an der Erfahrung orientieren. Diejenige Wissenschaft, welche mit der Erfahrung keine Fühlung nimmt, hält Richard für geringwertig und für wenig zuverlässig². Selbst für das Zustandekommen der Erkenntnis vom Überempirischen spielt die Erfahrung eine große Rolle. Wer sich eine Erkenntnis vom Göttlichen bilden will, gestaltet diese nach der Erfahrung. Der fleischliche Sinn hängt am Erfahrungsmäßigen dermaßen fest, daß er kaum etwas zu glauben vermag, das nicht irgendeine Ähnlichkeit mit dem Empirischen aufzuweisen hätte³. In gewisser Weise gründet auch Richard seine philosophisch-theologische Spekulation auf dem Boden der Erfahrung. Von jener Art der Dinge müssen wir ausgehen, an denen man nicht zweifeln kann, durch vernunftgemäßes Schließen müssen wir sodann erforschen, was von dem über die Erfahrung Hinausliegenden zu halten ist⁴. Die Erfahrung ist auch für jene überempirischen Objekte von großer Bedeutung, die den Charakter des Unbegreiflichen an sich tragen. Der Bereich des Erfahrbaren hat ja selbst solche Geheimnisse und Rätsel aufzuweisen. Richard weist hin auf die Gesichtswahrnehmung, bei welcher das Auge den Gegenstand dort sieht, wo es selbst nicht ist. Er zieht aus dieser Tatsache den Schluß, daß auch im Gebiet des Übererfahrbaren Geheimnisse möglich seien und nicht geleugnet werden dürfen⁵. Richard schätzt also die Erfahrung nicht nur ihrer selbst wegen hoch, sondern auch wegen ihrer Analogien für das Nichterfahrbare.

Eine Definition gibt er weder von der inneren, noch von der äußeren Erfahrung, doch wissen wir, was darunter zu verstehen ist. Die äußere Erfahrung begreift in sich:

¹ PL 196, 48 B. ² PL 196, 1317 C: Parva et parum certa est illa scientia, quam non adiuvat et confirmat rerum experientia.

³ PL 196, 935 C.

⁴ 894 B.

⁵ 931 C.

1. die Objekte der Sinneswahrnehmung,
2. die Bilder davon in den Sinnen,
3. das Sinnenwissen davon,
4. das Vernunftwissen von diesen Objekten.

Unter innerer Erfahrung versteht Richard:

1. die Akte und Fähigkeiten unseres eigenen Selbst,
2. das Vernunftwissen davon.

γ) Die äußere Erfahrung.

Richards Auffassung von der Natur der Sinneserkenntnis steht in ihren Grundlagen in Übereinstimmung mit der allgemeinen Auffassung seiner Zeit. Ohne weitere Skrupel geht er davon aus, daß die Außenwelt ein für sich bestehendes Ganzes außer uns ist, eine von uns getrennte Welt. Soll ein Wissen von ihr möglich sein, so muß es zwischen ihr und dem erkennenden Subjekt eine Vermittlung geben. Zwischen Außenwelt und erkennendem Geist muß eine Verbindung irgendwelcher Art stattfinden. In diesem Prozeß treten die Dinge an uns heran und vermögen so in gewisser Weise in uns einzugehen und die Sinnenerkenntnis herbeizuführen. Wenn diese Sinnenerkenntnis auch als ein „Wissen“ bezeichnet wird, so ist dabei freilich zu bemerken, daß ein solches Wissen immer nur eine unvollkommene Erkenntnis bleibt, welche, wie später zu zeigen ist, erst in dem höheren Vermögen der Vernunft sich abschließt und vollendet.

b) Die äußere Sinneswahrnehmung.

α) Die fünf Sinne.

Anschließend an jene Stellen in der Hl. Schrift, welche die Seligkeit des Himmels durch die Freuden der körperlichen Sinne zu veranschaulichen suchen, zählt Richard diese in ihrer Fünzfzahl auf als: visus, auditus, odoratus, gustus, tactus¹. Durch Erwähnung des Gesichtssinnes an erster Stelle soll offenbar ein gewisser Vorzug desselben vor den übrigen Sinnen ausgesprochen werden. Schon Hugo von St. Viktor hatte diesen Vorzug des Gesichts mit aller Deutlichkeit hervorgehoben und be-

¹ PL 196, 93 C.

tont, daß der Gesichtssinn höher stehe als die übrigen Sinne und befähigt sei, ferne Gelegenes wahrzunehmen und auf diese Weise den übrigen Sinnen die ihnen drohenden Gefahren melden zu können¹.

Über die Organe der Seele spricht Richard in der üblichen Weise. Der gewöhnlichen Ausdrucksweise und nicht der besonderen platonisch-augustinischen Fassung folgt er, wenn er die Tätigkeit des wirkenden Sinnes auf das Organ selbst überträgt und sagt, das Auge sehe, das Ohr höre usw.². Über die einzelnen Organe verbreitet er sich nicht weiter. Wenn er für den Tastsinn ein besonderes Organ überhaupt nicht erwähnt, so schließt er sich hier wohl seinem Lehrer Hugo an, der diesem Sinn keinen besonderen Sitz zuweist und ihn bei allen Sinnen mitwirken läßt³.

Eine besondere Beachtung schenkt Richard dem Gesichtssinn. Er betont den Charakter desselben als eines Fernsinnes. Das Auge kann die Gegenstände, die ganz in der Nähe sind, nicht erkennen, vielmehr bedarf es für das Zustandekommen des Sehens einer gewissen Distanz zwischen Gegenstand und Auge. So kann das Auge nicht einmal das Augenglid sehen, das ihm zum Schutz gegeben ist, dagegen sieht es die Sterne am Firmament. Es sieht also die Gegenstände dort, wo es selbst nicht ist⁴.

Darin liegt nun freilich eine Schwierigkeit, die schon die alten Griechen beschäftigte. Faßt man nämlich mit der platonischen Auffassung, der Hugo von St. Viktor und auch Richard sich anschloß, das Sehen als eine Art von Abtasten des Objekts, so muß es zwischen dem Auge, das nur das in der Ferne Gelegene sieht, und dem Gegenstande eine Vermittlung geben. Man sah sich daher, wie Boethius das Problem treffend auf einen kurzen Ausdruck bringt, vor die Frage gestellt, ob das Sehen zustande komme durch Bilder, die sich vom Gegenstande ablösen und ans Auge herantreten, oder durch Strahlen, die das Auge nach dem Gegenstand aussende⁵.

¹ Hugo von St. Viktor, *Eruditio didascaliae libri VII* 7 (PL 176, 817 ff.) (Zitationsweise: *Did.*); vgl. H. Ostler, *Psychologie Hugos von St. Viktor* 105 (Zitat: Ostler). ² PL 196, 931 B.

³ Hugo von St. Viktor, *a. a. O.*; vgl. Ostler, *a. a. O.*

⁴ PL 196, 931 C.

⁵ Boethius, *De musica* I, 1 (PL 63, 1167 C, D).

Im Mittelalter hatten Adelhard von Bath¹ und Wilhelm von Conches² die verschiedenen Möglichkeiten erwogen, ob das Auge ohne jegliche Vermittlung in die Ferne sehe, ob der Gegenstand durch abgelöste Bilder ans Auge herantrete, ob diese Bilder etwa unterwegs dem vom Auge ausgehenden Sehstrahl begegnen und ihm die entsprechende Form geben, oder ob der Sehstrahl als Tastorgan des Auges sich unmittelbar am Gegenstand einen Abdruck hole. Sie entschieden sich für die letzte Möglichkeit. Hugo von St. Viktor hatte sich ihnen angeschlossen. Nach ihm wird die Form des Wahrnehmungsgegenstandes nach den Gesetzen der Natur durch die Sehstrahlen außen erfaßt und zu den Augen zurückgezogen, und von diesen aufgenommen, wird sie Sehen genannt³.

Einen inneren Sinn, der das Ergebnis der äußeren Sinne zusammenfaßt, wie mit Aristoteles auch Augustin⁴ einen solchen annahm, kennt Richard anscheinend nicht. Auch Hugo führt keinen solchen auf. Was Richard über den weiteren Fortgang des Erkenntnisbildes denkt, wird weiter unten dargelegt werden.

β) Natur der Sinneswahrnehmung.

Bei allen Wahrnehmungen ist, wie Hugo hervorhebt, der äußere Teil des Ablaufs der nämliche. „Mag der Sinn Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten heißen, ein jeder wird durch das Zusammentreffen mit einem Körper formiert“⁵. Er nennt den Sinn die feurige Naturkraft, die von außen die Form des Gegenstandes angenommen hat⁶. Alle Wahrnehmung besteht

¹ *Quaestiones naturales* c. 23 ff.

² *Philos.* IV, 26 (PL 172, 96); vgl. schon Chalcidius, *In Platonis Timaeum* c. 236 ff. (ed. Wrobel 271 ff.).

³ *De unione corporis et spiritus* (Zitat: *Un.*) (PL 177, 287 B): Forma rei sensibilis per radios visionis foris concepta operante natura ad oculos usque retrahitur atque ab eisdem suscepta visio nominatur.

⁴ Vgl. J. Storz, *Philosophie des hl. Augustin* (Freiburg i. Br. 1882) 43.

⁵ Hugo, *Un.* (PL 177, 287 D): Sensus, sive per visum per auditum sive per olfactum sive per gustum sive per tactum, extrinsecus corpus contingens formatur.

⁶ *A. a. O.* (PL 177, 287 B): Ipsa utique vis ignea, quae extrinsecus formata sensus dicitur, eadem forma usque ad intimum traducta imaginatio vocatur. Vgl. Ostler, *a. a. O.* 105 ff.

darin, daß die Form des Gegenstandes sich dem Sinnesmedium eindrückt. Der Sinn erhält einen Abdruck vom Gegenstande, er nimmt die Form oder das Bild des Dinges in sich auf. Nach der allgemeinen Anschauung ist es Bedingung des Erkennens, daß im Erkennenden ein Bild des Erkannten sein müsse¹. Bei Richard finden wir über diese Kraft keine näheren Angaben, man wird aber nicht fehlgehen mit der Annahme, daß er die Auffassung Hugos teilte. Dafür spricht, daß er stets von Formen und Bildern der Dinge redet, welche die Einbildungskraft von den Sinnen herholt und der Vernunft anbietet². Sind diese Bilder im Subjekte vorhanden, so müssen sie auf die oben angeführte Weise oder auf eine andere, ähnliche Art zum Eigentum des Subjekts geworden sein.

γ) Trübung der Sinneserkenntnis.

Noch müssen wir einer ethisch-theologischen Frage gedenken, die Richard, der Eigenart seines überwiegend theologisch-asketischen Denkens entsprechend, mit der psychologischen Erörterung verbindet. Ist, wie die vernünftige Erkenntnis, so auch die Fähigkeit der körperlichen Sinne durch die Erbsünde getrübt? Mit Hugo verneint auch Richard diese Frage³. Mehr hätten die Sinne auch nicht erkannt, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte⁴.

Anders steht es mit den Sinnestäuschungen, die natürlich auch Richard nicht leugnet, ohne daß er freilich auf die er-

¹ *Did.* I, 2 (PL 176, 741 ff.). Vgl. Chalcidius, *In Tim.* c. 51 ff. (ed. Wrobel p. 119 ff.). — Augustinus, *Confessiones* X, 8. 15. 17 n. 13 ff. 23. 26 (PL 32, 785, 789, 790); *De trinitate* IX, 11 n. 16; XI, 2 ff. n. 2 ff. (PL 42, 969 ff., 985 ff.). — Boethius, *In l. de interpret. editio prima* I; edit. sec. I (PL 64, 297 BC, 409 C ff. Ed. Meiser p. 37. 39 ff.). — Adelhard v. Bath, *Quaest. nat.* c. 28. — Isaak v. Stella, *De anima* (PL 194, 1885 D ff.). — Vgl. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*² (Innsbr. 1878) I, 23 ff.

² PL 196, 4 D, 5 A; 96 A ff.

³ Hugo, *De sacramentis christianae fidei* (Zitat: *Sacr.*) 1, X, 2 (PL 176, 329 C, D): Solus ille oculus, qui extinctus non fuit, in sua claritate permansit, qui quamdiu lumen habet clarum, iudicium dubium non habet... Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his, quae oculo carnis percipiunt... Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum videre potest et ea, quae in mundo sunt. Vgl. Ostler, *a. a. O.* 122.

⁴ PL 196, 82 C.

kenntnistheoretische Behandlung dieser Frage einginge. Von Natur aus leidet der körperliche Sinn an der Schwäche, daß er der Gefahr der Täuschungen ausgesetzt ist. Er hält für echt, was falsch ist, z. B. einen bloß vergoldeten Gegenstand für echtes Gold¹.

δ) Objekt der Sinneswahrnehmung:

Eine genaue Systematik der sinnlichen Erkenntnisobjekte würden wir bei Richard natürlich vergebens suchen. Gelegentlich unterscheidet er Stoff (*materia*), Form und Natur eines Gegenstandes², ohne diese Unterscheidung indes wirklich einheitlich durchzuführen. Sie durchkreuzt sich mit der Einteilung in äußere und innere Qualität (*qualitas extrinseca* und *intrinseca*)³, wobei die innere Qualität mit der „Natur“ identifiziert wird, während Farbe und Form (*figura*) als äußere Qualitäten bezeichnet werden. Andererseits rechnet er zu den inneren Qualitäten nicht nur die inneren Wesenskräfte der Natur, sondern auch Geschmäcke und Gerüche. So soll denn der Gesichtssinn den Stoff und die äußeren Qualitäten, Farbe und Gestalt, wahrnehmen; denn wir unterscheiden mit dem Gesichtssinn z. B. Holz und Stein, ein Dreieck und ein Viereck. Gehör, Geschmacks- und Geruchssinn gehen auf die inneren Qualitäten, auf Geschmäcke und Gerüche, denen freilich die Bezeichnung als innere Qualitäten nur auf Grund von allegorischen Ausdeutungen und von Assoziationen zukommt. Denn das Ohr hört die mit innerem Sinne verbundenen Stimmen, und der aromatische Geruch und die Süßigkeit des Geschmacks sind in den von Richard angeführten Bibelstellen Symbole innerer Güte. So hören wir von Richard weiterhin, daß auch jenen anderen Sinnen neben dem Gesichtssinn die Natur oder die innere Qualität doch nur zum Teil zugänglich sei. Die tiefere Natur der Dinge dagegen, die verborgene Kraft der Natur⁴, würde auch dann, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, von den Sinnen nicht erkannt werden. In diesem Falle würde freilich die Ver-

¹ PL 196, 112 A.

² PL 196, 82 C.

³ Ebd. u. 93 C.

⁴ PL 196, 82 C: *Naturae vim quae rebus medullitus impressa profundius introrsum latet.*

nunft imstande gewesen sein, jene tiefere Natur zu erfassen. Nun aber ist diese auch ihr verborgen. Will die Vernunft über sie etwas erforschen, so tappt sie mehr im Finstern, als daß sie erkennt. Auch in diesen Fragen deckt sich Richard in der Hauptsache mit Hugo von St. Viktor¹.

c) Fortsetzung des Erkenntnisprozesses.

Mit der Aufnahme des Bildes im Sinnesorgan ist der Erkenntnisprozeß erst eingeleitet; nunmehr vollzieht sich seine Fortsetzung nach innen hin. Dies aber ist nur dadurch möglich, daß das aufgenommene Bild weitergeleitet wird. Während Hugo die Weiterleitung bis zur *cella rationalis* der Vernunft ausführlich schildert², fehlen bei Richard Angaben hierüber. Auf indirektem Wege aber können wir doch ermitteln, welchen Weg nach ihm das Wahrnehmungsbild nach innen verfolgen muß. Nach Richard nämlich muß die Vernunft, soll nicht die ganze Welt für sie ein Nichts bedeuten³, sich der Einbildungskraft (*imaginatio*) bedienen. Diese spielt die Vermittlerrolle zwischen Sinnen und Vernunft⁴ und hat der letzteren die Bilder der Dinge anzubieten. Soll sie dies leisten können, so muß ihr Sitz in der Nähe der Vernunft angenommen werden, sofern sie überhaupt, was man doch damals annahm, einen bestimmten Ort ihrer Tätigkeit zu eigen hat. Wir können aber feststellen, in welchem Organ nach Richards Auffassung die Vernunft ihren Sitz hat. Indem wir daraus einen Schluß ziehen, daß nach ihm auch die Einbildungskraft dort ihre Tätigkeit entfalte, können wir daraus wieder weiter entnehmen, wie Richard die Formen der Dinge zum Sitz der Einbildungskraft gelangen läßt.

Richard nennt nämlich das eine geistige Prinzip im Menschen *anima* und *spiritus*⁵. Mit dieser Unterscheidung will er

¹ Ostler, a. a. O. 104.

² Ebd. 107.

³ PL 196, 4 C.

⁴ A. a. O. 5 A.

⁵ Der Unterschied zwischen *anima* und *spiritus* war damals, insbesondere durch die unter dem Namen Augustinus gehende Schrift des Alcher von Cîteaux, *De spiritu et anima*, und die auf dieser fußenden *Epistola de anima* des Abtes Isaak von Stella in den Kreisen der theologischen Spekulation formuliert worden.

nach seiner Erklärung nicht zwei Substanzen bezeichnen, sondern nur zwei Seiten derselben Substanz¹. In diesem einen geistigen Prinzip aber nimmt er wiederum eine dreifache Fähigkeit an. Er unterscheidet den *spiritus vitalis* mit dem Sitz im Herzen; den *spiritus naturalis* mit dem Sitz in der Leber; den *spiritus animalis* mit dem Sitz im Haupte². Der *spiritus vitalis* belebt den Körper; der *spiritus naturalis* unterhält das vegetative Leben; der *spiritus animalis* besorgt die sensitive und die willkürlich motorische Tätigkeit³. Wenn nun der *spiritus animalis* im Haupte seinen Sitz hat, so muß, da die Einbildungskraft der Vernunft die Bilder zu präsentieren hat, der Sinneneindruck den Weg zum Haupte, also zum Gehirn, nehmen. — Was sich Richard näherhin im Gehirn, dem Sitz der Einbildungskraft und Vernunft, denkt, sagt er uns nicht.

2. Die innere Vorstellung.

a) Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellung.

Richard macht einen Unterschied zwischen der Wahrnehmungs- und der Erinnerungsvorstellung. Auf jene deutet er hin, wenn er sagt, die Einbildungskraft biete der Vernunft an, was sie aus den Sinnen schöpfe⁴. Hiernach versteht er unter dem Bilde, das er von der Einbildungskraft der Vernunft angeboten werden läßt, das von den Sinnen aufgenommene und weitergeführte Bild der Dinge (*species, forma rerum*)⁵, also die Wahrnehmungsvorstellung. Daneben unterscheidet er die Erinnerungsvorstellung. Diese meint er, wenn er sagt, Bala, d. h. die *imaginatio*, rufe das, was man gesehen, gehört, getan, gesprochen habe, in die Erinnerung zurück⁶. Demnach ist der von der Einbildungskraft in die Erinnerung ge-

¹ PL 196, 1114 C.

² Über diese Dinge findet man ausführlichen Aufschluß in der Schrift des Alfredus Anglicus *De motu cordis*, die freilich erst nach dem Tode Richards verfaßt wurde, aber die verschiedenen Ansichten der damaligen Naturforschung und Medizin über die verschiedenen Formen des *spiritus* gut zusammenstellt.

³ PL 196, 1120 C, D.

⁴ PL 196, 5 A.

⁵ A. a. O. 4 D.

⁶ A. a. O. 6 A.

brachte Inhalt die Erinnerungsvorstellung. Näher geht Richard allerdings nicht auf diesen Unterschied ein. Auch Hugo berührt ihn nicht weiter¹. Aber schon Boethius stellte einen Unterschied fest. Er sieht diesen darin, daß die Wahrnehmungsvorstellung die am Körper haftende Form, die Erinnerungsvorstellung dagegen die Form für sich ohne Materie zum Gegenstand habe², und so dürften auch wohl Hugo und Richard die Sache gefaßt haben.

b) Die Einbildungskraft.

Wie bereits hervorgehoben wurde, hat die Einbildungskraft zu vermitteln zwischen Sinnen und Vernunft³, sie muß ja die Sinneneindrücke, die bis zu ihr fortgeleitet sind, der Vernunft anbieten. Sie hat die Kluft zwischen dem körperlichen Auge und dem Auge des Geistes zu überbrücken; der körperliche Sinn kann ja nicht nach innen, die Vernunft nicht nach außen gehen; die Vernunft wüßte ohne die Einbildungskraft nichts von der Außenwelt⁴.

α) Die Phantasie.

Wie die Vernunft angewiesen ist auf das Material der Einbildungskraft, so ist diese abhängig von dem Sinnenstoff und den Sinnen. Diese Abhängigkeit ist aber nicht so zu verstehen, als bedürfte die Einbildungskraft der Sinne zu jeder einzelnen Tätigkeit. Sie tritt in Funktion, auch wenn die Sinne ihr nicht zu Diensten stehen⁵. Sie kann nämlich auch früher erlebte Eindrücke, sowohl in gleicher Form als umgestaltet, sich vergegenwärtigen. So wird sie zur erinnernden Einbildungskraft (Phantasie). Richard nennt diese „die Fähigkeit der Seele, die nach Belieben Vorstellungen hervorzurufen vermag“⁶.

¹ Ostler, *a. a. O.* 108.

² Boethius, *De consolatione philosophiae* l. V pros. 4 (PL 63, 849).

³ PL 196, 5 A.

⁴ 4 C: Sine illis (die imaginatio und die sensualitas) totus mundus nihil eis (scil. rationi et affectioni) posse conferre videretur.

⁵ PL 196, 5 A: Nam sensu etiam deficiente ipsa ministrare non desinit.

⁶ Imaginatio . . . vis illa animae, qua cum voluerit quodlibet imaginari valet (PL 896, 12 B).

Er gibt ihr die drei Bestimmungen: *formatrix*, *reparatrix*, *moderatrix*¹. Diese drei Merkmale fassen die wichtigsten Eigentümlichkeiten der Phantasie in prägnanter Kürze zusammen.

Sie heißt *formatrix* aus zwei Gründen: weil sie überhaupt schaffend, schöpferisch, tätig ist, d. h. neue Gebilde hervorbringt, und weil sie die Fähigkeit der anschaulichen Darstellung besitzt². Die formende Einbildungskraft (*imaginatio formatrix*) arbeitet mit großer Leichtigkeit und Schnelligkeit. Für jeden Gegenstand, der von einem Gedanken eingegeben oder mit einem Wort bezeichnet wird, entwirft sie die anschauliche Gestalt. Sie schafft und vergegenwärtigt uns die Objekte bildhaft (*per repraesentationem format*)³. Sie ist durch ihre Kraft im Bereiche der Vorstellungswelt gleichsam ein zweiter Schöpfer, fähig, nach Belieben jeden Augenblick einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen und Geschöpfe jeder Art hervorzubringen. Der Hinweis auf die Ähnlichkeit der Phantasie mit der schöpferischen Allmacht Gottes kehrt bei Richard des öftern wieder. Sie kann ihre Produkte auch jeden Augenblick wieder zerstören⁴.

Die Bezeichnung *formatrix* drückt mehr in unbestimmter Form die Wirkungsweise der Phantasie aus, kennzeichnet diese als schöpferisch überhaupt. Dieses Tun ist aber nicht ein wirkliches Neuschaffen, sondern ein Wiederhervorbringen. Alte Gebilde werden wiederum erzeugt oder deren Elemente kombiniert zu neuen Gestalten, so daß die Phantasie nur formal, nicht materialiter schöpferisch tätig ist. Deshalb spezifiziert Richard diese allgemeine Bestimmung ‚*formatrix*‘ durch die beiden anderen Merkmale: *reparatrix* und *moderatrix*⁵.

Als *reparatrix* entwirft die Phantasie bereits vorhanden gewesene Bilder aufs neue, sie stellt erlebte Vorstellungen wieder her. Sie ist somit reproduktive Einbildungskraft

¹ PL 196, 109 B: Quid hic facit phantasmatum corporalium creatrix, moderatrix et reparatrix imaginatio?

² A. a. O.: Formatrix imaginatio, quae tot corporalium formas quotidie novas creat, antiquas reparat et peritam (per tam?) multiplices variosque modos pro arbitrio disponit et ordinat.

³ PL 196, 130 B.

⁴ l. c.

⁵ 109 B.

(antiquas formas reparat)¹. Die wiederherstellende oder reproduktive Einbildungskraft vergleicht Richard mit dem körperlichen Sinn; sie beide vergleicht er mit Erde und Himmel. Wie der sichtbare Himmel alles unter sich befaßt, was die Erde erzeugt und trägt, so birgt die Einbildungskraft die Bilder von alldem in sich, was die körperlichen Sinne in sich fassen².

Die Phantasie ist aber auch *moderatrix*. Als solche frei gestaltende Fähigkeit bringt sie neue Gebilde hervor³, die sie aus vorhandenen Elementen aufbaut. Man kann sie in dieser Hinsicht auch kombinierende Einbildungskraft heißen. Durch die Fähigkeit des Kombinierens unterscheidet sie sich wesentlich von der *imaginatio bestialis*. Es macht sie jene Fähigkeit zur vernünftigen Einbildungskraft (*imaginatio rationalis*)⁴. Aus analysierten, alten Gebilden stellt sie neue zusammen. Ein Beispiel dafür gibt die Vorstellung eines goldenen Hauses. Wir haben noch kein solches gesehen, wohl aber Gold und ebenso Häuser. So verbindet die *imaginatio moderatrix* beide Vorstellungselemente zur Gesamtvorstellung des goldenen Hauses. In umgekehrter Weise vermögen wir es, unvermischte Güter und unvermischte Übel uns vorzustellen, wenn es auf Erden auch keine solchen gibt, sondern nur Güter, die mit Übeln, und Übel, die mit Gütern verbunden sind. Die *imaginatio moderatrix* aber stellt Güter ohne Übel, Übel ohne Güter vor und benützt nun die so erworbenen Vorstellungen weiter, um uns die Güter und Übel des künftigen Lebens zu vergegenwärtigen⁵. So sehen wir, daß die *imaginatio moderatrix* nur relativ neuschafft und aus der Analyse vorhandener Vorstellungen und Vorstellungskomplexe die Elemente gewinnt für den synthetischen Bau neuer Gebilde.

Die vernünftige Einbildungskraft (*imaginatio rationalis* oder *moderatrix*) kann wieder eine doppelte sein, eine von der Vernunft (*ratio*) geleitete und eine mit der Intelligenz (*intelligentia*) verbundene⁶. Die erstere ist dann vor-

¹ PL 196, 109 B.

² PL 196, 118 C.

³ PL 196, 109 B: Multiplices modos variat.

⁴ PL 196, 11 B ff.

⁵ PL 196, 11 C ff.

⁶ PL 196, 12 C: Rationalis imaginatio alia est per rationem disposita et alia intelligentiae permista . . .

handen, wenn aus einem Sichtbaren ein anderes Sichtbares gedacht wird, wenn also Kombination stattfindet; letztere ist vorhanden, wenn aus dem Sichtbaren ein Unsichtbares gedacht wird, d. h. wenn man am Bilde des Sichtbaren aufsteigt zur Erkenntnis des Unsichtbaren.

Von der vernünftigen Einbildungskraft unterscheidet sich, wie schon bemerkt, die tierische (*imaginatio bestialis*). Während die erstere frei schafft, vermag die letztere nur frühere Gestalten wieder zu vergegenwärtigen. Sie deckt sich also in gewissem Sinne mit der *imaginatio reparatrix* des Menschen. Doch steht sie auch noch unter dieser. Denn bei der Erneuerung früherer Bilder kann sich die reproduktive Einbildungskraft von einem Zweck leiten lassen, während die tierische Einbildungskraft, wie Richard ausdrücklich betont¹, stets nutz- und zwecklos arbeitet.

β) Das sinnliche Gedächtnis.

Von einem sinnlichen Gedächtnis spricht Richard nicht ausdrücklich. Daß er aber ein solches annimmt, geht aus seinen Darlegungen hervor, wenn er von einer *imaginatio reparatrix* redet, welche die alten Vorstellungsbilder wiederherstellen soll. Diese Einbildungskraft, so lehrt er, schließe die Bilder der Dinge in ihrem Busen ein² und rufe Gehörtes und Gesehenes in die Erinnerung zurück³. So identifiziert er offenbar bis zu einem gewissen Grade Einbildungskraft und Gedächtnis, insofern er nämlich jener auch die Fähigkeit zuschreibt, die Wahrnehmungsbilder aufzubewahren. Die *imaginatio* ist der umfassendere Begriff, der das sinnliche Gedächtnis mit einschließt.

3. Bedeutung des Sinnenerkennens. Schluß.

Das Sinnenerkennen ist nach Richard in mehrfacher Hinsicht von größter Bedeutung. Die einzelnen Erkenntniskräfte bedingen und fordern sich gegenseitig. Die Sinne können für sich allein keine vollständige Erkenntnis zustande bringen und verlangen ein höheres Vermögen, die Vernunft. Andererseits

¹ PL 196, 11 B. ² 118 D. ³ 6 A.

ist das Vernunftvermögen außerstande, ohne Hilfe der Sinne zur Erkenntnis der sichtbaren Welt zu gelangen¹. Der körperliche Sinn führt die Vernunft bis hinab in das Reich der sichtbaren Welt². Aber auch für die Erkenntnis des Unsichtbaren braucht die Vernunft die Tätigkeit der Sinne. Die Einbildungskraft, die ihrerseits den Stoff den Sinnen entnimmt, informiert ja die Vernunft durch Darbietung der Bilder des Sichtbaren und führt sie dorthin, wohin sie durch sich selbst nicht zu dringen vermag, zur Erkenntnis des Unsichtbaren³. Somit kommt den Sinnen indirekt auch große Bedeutung zu für die höhere Erkenntnis⁴.

¹ *PL* 196, 96 B: Nisi per corporeum sensum animus ad exteriorum notitiam pervenire non potest.

² *l. c. A*: quo ipse ire potest sensus corporeus; *l. c. B*: Exteriorem . . . interior homo ducem dicit ad cognitionem visibilium.

³ *l. c. A*: quo per se ire (scil. ratio) nescit.

⁴ *l. c. C*: Sed illud valde mirabile . . . sensus corporeus incorporea non capit.

Zweiter Abschnitt.

Die Vernunftkenntnis.

1. Die Vernunft (ratio).

a) Allgemeines.

Jeder vernünftige Geist ist von Gott mit zwei Fähigkeiten ausgestattet, mit Vernunft und Wille. Mit der Vernunft erkennt er, mit dem Willen liebt er¹. Wir betrachten hier nur die Vernunft.

Durch die Vernunft stellt die Seele das Bild Gottes im Menschen dar². Sie ist ein Ehrenvorzug desselben und macht die Seele zum ersten und vortrefflichsten Spiegel zum kontemplativen Schauen Gottes³. Durch sie nimmt der Mensch eine Mittelstellung ein zwischen den übrigen Lebewesen der Erde und den reinen Geistern⁴. Die unvernünftigen Wesen überragt er durch diesen Vorzug weit. Wenn sie ihn auch an Stärke übertreffen, so behält er durch seine vernünftige Anlage doch den großen Vorrang vor ihnen⁵. Nicht die Stärke, sondern das vernunftgemäße Handeln macht den Menschen zum Menschen im eigentlichen Sinne⁶. Wenn der Mensch so einerseits höher steht als die übrigen irdischen Lebewesen, so reicht

¹ PL 196, 3 B.

² PL 196, 419 B: ... utpote in eius imagine, quam repraesentat per rationem et intellectum.

³ PL 196, 51 C: Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum animus rationalis absque dubio invenit seipsum.

⁴ PL 196, 122 C: Agnosce, quantum emineas per ingenium spiritibus brutis, agnosce, quantum subiaceas per intellectum spiritibus angelicis.

⁵ PL 196, 377 C: Solus homo inter animalia ratione utitur, unde illis, etiam quibus fortitudine inferior est, ex ingenii singularitate principatur.

⁶ PL 196, 377 C.

er anderseits doch nicht heran an die Geister des Himmels, da diese ihn durch die Schärfe des Intellekts übertreffen¹.

Die Vernunft ist der Geist, der unterscheidet, während die Seele als solche den Körper bloß belebt². Jener allein kommt es zu, zu unterscheiden und einzusehen³. Sie ist der Intellekt, dem auch das Weisesein und das Wissen zukommt⁴. Ebenso ist sie das Vermögen, womit der Mensch über die Natur der Dinge und ihre Eigentümlichkeiten urteilt⁵. Sie ist dem Menschen gegeben zur Aneignung der Wahrheit⁶.

b) Der Wahrheitsbegriff.

Richards Wahrheitsbegriff ist der augustinische. Die Wahrheit ist ein objektives Gut, auf das die Vernunft hingeordnet ist, für das sie bestimmt, und das aufzufinden sie fähig ist. Diese objektive Wahrheit aber ist zuletzt Gott selbst⁷. Durch die Identität der Wahrheit mit Gott hat jene Ewigkeitscharakter wie dieser⁸. Wenn es dem entgegen in „Benjamin minor“ heißt: *Ex illa (scil. ratione) veritas omnis*⁹, so soll dadurch die Wahrheit nicht zu einem subjektiven Erzeugnis der Vernunft herabgesetzt werden. *Veritas* bezeichnet hier dem ganzen Gedanken-gang der Stelle nach nicht den Inhalt der Wahrheit, sondern die Wahrheitserkenntnis. Das zeigt schon der Gegensatz: *Ex ista (scil. affectione) omnis virtus, ex illa (scil. ratione) veritas omnis*¹⁰. So wenig die *virtus* das objektiv Gute selbst bedeutet, sondern nur den auf dieses gerichteten, subjektiven Zustand, so wenig wird hier die *veritas* den objektiven Wahrheitsgehalt selber bezeichnen. Daß aber zur Bezeichnung der Wahrheitserkenntnis hier gerade das Wort „*veritas*“ gewählt wurde, dürfte rhetorische Gründe haben; bei der Gegenüberstellung von *virtus* und *veritas* sind die chiasmisch angeordneten Worte: *omnis virtus* und

¹ PL 196, 122 C. ² PL 196, 363 B.

³ PL 196, 48 D: *Solius est rationis discernere et intelligere*.

⁴ PL 196, 367 D: *Ad intellectum pertinet sapere, intelligere, discernere, scire*. ⁵ PL 196, 256 A. ⁶ PL 196, 3 B ff.

⁷ PL 196, 902 D: *Constat itaque Deum veracem esse, et hoc ipsum est ei ex veritate. Veritas igitur non est aliquid aliud quam ipse, cum veraciter convinci possit non habere nisi ex se, quod tamen habet ex veritate*.

⁸ I. c.: *Veritas sicut nunquam non fuit, sic nunquam non erit ab aeterno*.

⁹ PL 196, 3 B. ¹⁰ I. c.

veritas omnis durch das Band der Alliteration zwischen *virtus* und *veritas* in Beziehung zueinander gesetzt. Auch im folgenden¹ zeigt sich, daß Richard keineswegs die Wahrheit zu einem subjektiven Erzeugnis der Vernunft machen will. Indem er dort den Gegensatz von *affectio* und *ratio* durch die beiden Frauen Jakobs, Lia und Rachel, symbolisiert und diese Namen als *laboriosa* (Lia) und *videns principium* (Rachel) deutet, erklärt er das *videns principium* durch den betrachtenden Aufschwung der *ratio* zur höchsten Weisheit und das Schauen des letzten Prinzips, Gottes, mit dem Auge des Glaubens. Irgendein Widerspruch gegen obige Lehre von der objektiven Wahrheit ist nicht vorhanden.

c) Die verschiedenen Erkenntnisstufen.

Nach traditionellem Brauch wurden jeweils die verschiedenen Erkenntnisstufen zusammengefaßt, um sie besser voneinander zu unterscheiden und in ihrer Beziehung zueinander genauer zu erkennen. So nennt Augustinus die sinnliche Wahrnehmung als unmittelbare Erkenntnis des gegenwärtigen Körpers, die sinnliche Vorstellung als Erkenntnis in körperähnlichen Bildern und das Erkennen ohne körperliche Bilder als untereinander verschiedene Erkenntnisarten². Eine ähnliche Zusammenstellung gibt Boethius: „Anders schaut im Menschen der Sinn, anders die Vorstellung, anders die Vernunft, anders die Intelligenz. Der Sinn schaut die Form an der Materie, die Vorstellung beurteilt die Form allein ohne die Materie; die Vernunft geht darüber noch hinaus und erkennt die Wesenheit der Einzeldinge im Allgemeinbegriffe; das Auge des Verstandes steht noch höher. Es steigt hinauf über das All und schaut jene einfache Form mit reinem Geistesblicke“³. Johann von Salisbury hat später im Anschluß an Plato die niederen Stufen zu einem Vermögen zusammengefaßt, das höhere Erkennen aber in zwei Fähigkeiten zerlegt: in *ratio*

¹ PL 196, 3 C.

² *De anima et eius origine* IV, 20 n. 31 (PL 44, 542). — *De quantitate animae* c. 33 n. 71 ff. (PL 32, 1074 ff.). — *De genesi ad litt.* XII, 7 n. 16 (PL 34, 459).

³ *Consolatio philosophiae* l. V pros. 4 (PL 63, 849 A, B. Ed. Peiper, p. 134).

und *intelligentia*¹. Diese Einteilung ist vorbildlich geblieben für lange Zeit und hat weite Verbreitung gefunden. Sie findet sich auch bei den Viktorinern. Hugo von St. Viktor nennt die drei Vermögen die drei Augen des Menschen, von denen er jedem ein besonderes Objekt zuweist: der *imaginatio*, bzw. dem körperlichen Sinn, das Gebiet des Körperlichen, der *ratio* die Seele, der *intelligentia* das Göttliche². Was Richard anlangt, so liegt bei ihm die Schwierigkeit einer Darstellung darin, daß er offenbar nicht einer fest ausgeprägten Terminologie folgt. In den beiden Werken *Benjamin minor* und *Benjamin maior* gibt er je nach dem Zusammenhang und seinem besonderen Bedürfnis der bleibenden Grundauffassung eine wechselnde, besondere Ausprägung. Dies geht soweit, daß manchmal sogar das bloße Bedürfnis der rhetorischen Kunstprosa ihn zu bestimmen scheint, indem er aus rhetorischen Rücksichten etwa eine triadische Gliederung sucht, die in anderem Zusammenhang durch eine andere ersetzt wird. Daher wird es Aufgabe der Darstellung sein, aus diesen wechselnden Ausführungen des einzelnen die bleibenden Grundzüge und die eigentlichen Tendenzen des Viktoriners herauszuheben. So steht es auch in unserem Falle hinsichtlich des Verhältnisses zwischen *ratio* und *intelligentia*. Auch hier wechselt Richard häufig. Um seine Auffassung hierüber festzustellen, betrachten wir zuerst seine Darlegungen in *Benjamin minor*, dann jene in *Benjamin maior*.

d) Die *ratio* als *discretio* und *intelligentia*.

a) Die *ratio* als *discretio*. Bedeutungen der *discretio*.

In *Benjamin minor* unterscheidet Richard zwischen *ratio*, *discretio* und *intelligentia*. Die *discretio* hat bei ihm verschiedene Bedeutungen, es sollen zunächst die wichtigsten hervorgehoben werden³.

¹ *Metaphysica* IV, 18 (PL 199, 926 D).

² *Sacrament.* 1, X, 2 (PL 176, 329 C ff.); vgl. Ostler 121 ff.

³ Richard betont ausdrücklich, daß er den Terminus „*discretio*“ in verschiedenem Sinn anwende (PL 196, 644 D). Zur Darstellung der wesentlichen Bedeutungen dieser Bezeichnung ziehen wir außer „*Benjamin minor*“ noch andere Werke herbei. — Die „*discretio*“ spielt bekanntlich eine große Rolle

Die *discretio* ist bald Tätigkeit der Vernunft, dann die Vernunft selbst, ferner Habitus derselben, bald auch eine Tätigkeit des Geistes, die aus verschiedenen Prinzipien, Vernunft und Wille, resultiert.

Der Vernunft allein kommt es zu, zu unterscheiden (*discernere*)¹. Wenn anderswo dem Geist das Unterscheiden beigelegt wird², so ist das davon nicht verschieden, weil eben der Geist mit der Vernunftanlage begabt ist. Somit hat jede Unterscheidungstätigkeit die Vernunft zu ihrem Prinzip. Die vernünftige Tätigkeit ganz allgemein ohne eine Einschränkung auf einen gewissen Kreis von Objekten wird jedoch nicht mit dem Wort „*discretio*“, sondern regelmäßig durch das Verbum „*discernere*“ bezeichnet. Die Bezeichnung „*discretio*“ wird genommen für jene Tätigkeit, die eine Richtung auf das sittliche Gebiet hat.

1. Die *discretio* ist demnach zunächst die sittliche Unterscheidung des Vernunftvermögens, und zwar Unterscheidung des Sittlichen sowohl nach der Qualität, d. h. nach Gut und Böses, als auch nach der Quantität, d. h. nach den Graden oder Stufen von Gut oder Böses; denn jedes Gut oder Böses läßt ein Mehr oder Minder zu³. Richard will auf diese Weise fünf Grade der Unterscheidung finden: eine solche zwischen Gut und Böses, Gut und Besser, Böses und Schlimmer, sodann eine unmittelbare Würdigung jeder Tugend und Beurteilung eines jeden Fehlers (ohne Vergleichung der Art und dem Grade nach)⁴.

Von der *discretio* wird die *deliberatio* unterschieden. „Es ist etwas anderes zu erörtern (*discutere*), was gut oder böse an sich ist, als zu erwägen (*deliberare*), was für irgend jemanden zuträglich oder nicht zuträglich ist. Jenes ist Sache des Urteils (*iudicium*), dieses Sache des Rates (*consilium*). Wie nicht alle alles können, so ist auch nicht alles für alle gut. Oft ist ein größeres Gut für manche weniger nützlich; umgekehrt ist oft für manche ein geringeres Gut zuträglicher. Es

in der klösterlichen Leitung. Vgl. D. Maurus Wolters, *Praecipua Ordinis monastici elementa* (Brugis 1880), und die dort gesammelten Quellenstellen, für die das Register s. v. *discretio* eine Zusammenstellung gibt (insbes. p. 26ff. 458f. 804).

¹ PL 196, 48 D. ² PL 196, 363 B.

³ PL 196, 1134 A. ⁴ PL 196, 1135 A ff.

kommt vor, daß das, was dem einen zum Verderben gereicht, dem anderen zum Heile dient, und was den einen mit der Krone schmückt, dem anderen Ursache des Unterganges ist“¹. Nachdem Richard dies an einigen Beispielen veranschaulicht hat, fährt er fort: „Es ist viel leichter zu beurteilen (*iudicare*), was an sich erlaubt oder unerlaubt ist, als zu wählen (*eligere*), was einem Bestimmten zuträglich ist. Jenes ist Sache der *discretio*, dieses Sache der *deliberatio* . . . Ersteres Wissen ist verschieden vom letzteren“². Er nimmt also hier die *discretio* im Sinne von theoretischer Unterscheidung, als jener Tätigkeit, welche das theoretische oder spekulative Urteil fällt über Gut oder Böses an sich (Förderlich oder Nachteilig an sich). Sie ist Akt der theoretisch gerichteten sittlichen Vernunft. Im Gegensatz dazu ist die *deliberatio* diejenige Unterscheidungstätigkeit, welche das für einen in Betracht kommenden Einzelfall nötige und praktisch nützliche Urteil (*consilium*) fällt. Diese ist ein Akt der praktisch gerichteten sittlichen Vernunft.

2. Die *discretio* ist ferner diejenige Tätigkeit der *ratio*, welche die Erkenntnis des eigenen Selbst hervorbringt³.

3. Sie ist im weiteren auch die Vernunft (*ratio*) selbst in praktischer Hinsicht. Als solche erstrebt sie die Erkenntnis des Sittlichen. Richard symbolisiert sie in diesem Sinne durch Joseph, indem er sagt: „Es muß dieser Joseph (*discretio*) den Zustand und Habitus des inneren und äußeren Menschen, nicht nur, wie er ist, sondern auch, wie er sein sollte, zu erforschen und zu ermitteln suchen“⁴.

4. Die *discretio* ist ferner ein Zustand oder Habitus der *ratio*; eine Tugend der *ratio*, vermöge deren diese hinstrebt auf die Erkenntnis des Sittlichen. „Wenn der notwendige Nutzen des guten Rates aus der Erfahrung erkannt, durch Eifer sorgfältig gesucht und gefunden wird, so wird Joseph geboren, den man Tugend der *discretio* nennt“⁵. Richard

¹ PL 1136 D.

² PL 196, 1137 B: Facilius est iudicare quid liceat, quid non liceat, quam eligere, quid expediat. Illud est discretionis, istud deliberationis; illud iudicii, istud consilii . . .

³ PL 196, 51 B.

⁴ PL 196, 51 A.

⁵ PL 196, 48 Cff.

nennt diesen Joseph auch *prudentia vera*¹. Diese Tugend (*discretio*) ist nach aristotelischer Terminologie eine dianoetische oder Verstandestugend. Die *discretio* hatte bisher im wesentlichen den Sinn einer auf die Gewinnung einer Erkenntnis hinzielenden Funktion des Geistes; sie hatte noetischen Charakter; nur insofern sie auf die Erkenntnis des Sittlichen hinzielte, hatte sie sittliche Tendenz.

5. Diese intellektuelle Funktion hat zugleich eine nähere Beziehung zum Affekt. Durch die *discretio* nämlich werden die Affekte selbst geregelt. „Virtutes in vitia vertuntur“, sagt Richard, „si per discretionem minime moderentur“². Des öfteren stellt er die Erwerbung und Erhaltung der Tugenden (nicht bloß die Tugenderkenntnis) daher als das Werk der *discretio* hin³. Demnach kann die *discretio* zugleich auch als regelnde, handelnde, wirkende Funktion gefaßt werden; als solche würde sie dann die nach ihrer sittlichen Qualität erkannten Affekte zugleich auch ordnen. Sie würde die doppelte Aufgabe des Erkennens und des Handelns erfüllen. Faßte Richard

¹ PL 196, 62 D: Circumspectio morum pertinet ad prudentiam veram. An dieser Stelle scheint es angemessen, den Begriff des Sittlichen, dessen Erkenntnis die *ratio* anstrebt, näher zu bestimmen. Richard unterscheidet, wie gezeigt wurde, zwischen Gut und Böses an sich und Gut und Böses in einem praktischen Fall. Unter dem Sittlichen ist einmal das praktisch Förderliche zu verstehen, da es sich um Hebung des eigenen Selbst und der anderen handelt; dann aber die Tugend selbst und der innere Akt, der sittlich fördert. Wenn Richard sagt: „Zuerst müssen wir uns in den einzelnen Tugenden üben und erfahren, was wir in jeder einzelnen vermögen, bevor wir fähig sind, ein vollständiges Wissen von ihr zu erwerben und über sie zu urteilen“ (48 B), so beweist dies, daß er unter der der praktisch gerichteten sittlichen Vernunft unterstehenden Erkenntnis insbesondere die Erkenntnis der Tugenden selbst versteht. Nun aber definiert er die Tugend als: geordneten und gemäßigten Affekt (nihil aliud est virtus quam affectus ordinatus et moderatus 6 B, 132 B). Unter Affekt haben wir eine Strebung des Willens zu verstehen. Denn Richard läßt ja die Affekte aus dem Willen hervorgehen (127 A). Sonach ist unter der Erkenntnis der Tugenden zu verstehen: Das Wissen um das Geordnet- und Gemäßigtsein der Affekte, also nicht das Wissen um die Affekte als innerer Akte und Erlebnisse schlechthin, sondern die Erkenntnis derselben nach ihrer sittlichen Qualität, d. h. nach ihrem Geordnet- und Gemäßigtsein. Denn die Erkenntnis des Unsichtbaren als solchem unterstellt er der intelligentia pura (62 D).

² PL 196, 47 ff.

³ l. c.

die *discretio* nicht auch in diesem Sinne, dann könnte er ihr nicht die Herbeiführung der sittlichen Ordnung zuschreiben. Unterstützt werden diese Ausführungen durch das, was Richard anderswo, mit dem Ausdruck wechselnd, über die *deliberatio* sagt. „Virtutem deliberationis . . . admiramur, quomodo tot animi affectiones quotidie in virtutes redigit, in quantum eas et per discretionem disponit et in bona intentione figit“¹. Hier legt er offenbar der *deliberatio* Willenscharakter bei, während er die *discretio* als erkennende Tätigkeit faßt. Sonst wäre die Stelle tautologisch, d. h. es würde dann die erkennende Tätigkeit (*deliberatio*) durch die erkennende Tätigkeit (*discretio*) die Mäßigung herbeiführen. Was Richard also in *Benjamin minor* *discretio* nennt, bezeichnet er in *Benjamin maior* mit *deliberatio*. Dieser terminologische Wirrwarr erklärt sich dadurch, daß, worauf H. Schmid mit Recht hinweist, die *discretio* bald im engeren Sinne, bald im weiteren als die *deliberatio* in sich begreifend, genommen wird². Die *discretio* in dieser letzten Bedeutung ist dann eine aus der erkennenden *ratio* und der regelnden *voluntas* resultierende Tätigkeit. Als Habitus gefaßt, wäre diese *discretio* dann natürlich keine rein dianoetische Tugend mehr.

β) Die *ratio* und deren Tätigkeiten.

Durch drei Glieder des Hauses Jakob, nämlich durch Rachel, Joseph und Benjamin, symbolisiert Richard die *ratio* und deren Tätigkeiten. Rachel bedeutet ihm die *ratio*, Joseph die aus ihr entstehende Tätigkeit der *discretio*, Benjamin die aus jener hervorgehende Tätigkeit der *contemplatio*. Während er aus der ersten Tätigkeit die Selbsterkenntnis (*cognitio sui*) entstehen läßt, läßt er aus der zweiten Tätigkeit die kontemplative Gotteserkenntnis (*cognitio Dei*) hervorgehen³. Hiernach ist jede dieser beiden Tätigkeiten ein Akt der *ratio*.

¹ PL 196, 132 B.

² H. Schmid (*Mystizismus des Mittelalters*, Jena 1824) 345 schreibt: „Was in Benjamin minor cap. 66 *discretio* genannt ist, wird in Benjamin maior lib. III cap. 18 *deliberatio* genannt. Dasselbst ist die *deliberatio* der allgemeine Begriff, die *discretio* und *bona intentio* sind zwei untergeordnete Begriffe derselben.“

³ PL 196, 51 B.

Nun läßt er aber an anderer Stelle im Anschluß an die Paulinischen Worte: „Sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus seit (II. Cor. XII. 2) unter symbolischer Heranziehung des Todes der Rachel die Vernunft (*ratio*) untergehen und Benjamin geboren werden¹. Da hier die Entstehung der *contemplatio* (Benjamin) dem Untergang der *ratio* (Rachel) folgt, so könnte man glauben, Richard nehme hier im Widerspruch mit der ersten Stelle für die kontemplative Gotteserkenntnis ein neues Vermögen an. In Wirklichkeit versteht er auch hier unter Benjamin wiederum die kontemplative Tätigkeit der *ratio* selbst². Das Untergehen der *ratio* (*deficere rationis*) ist keineswegs wörtlich zu nehmen, sondern darf nur gefaßt werden als das Untergehen der alten Betätigungsweise der *ratio*, welche letztere, durch die Gnade unterstützt, sich zur neuen Tätigkeit (*contemplatio*) erhebt³. Auch sonst nennt Richard ja statt der Tätigkeit nicht selten deren Prinzip und umgekehrt⁴.

Freilich kann man von einem anderen Gesichtspunkte aus unter „Benjamin“ in gewissem Sinn auch ein neues Vermögen verstehen, insofern nämlich die *ratio* durch den von außenher kommenden Faktor der Gnade auf eine neue Stufe des Wirkens erhoben wird. Aber auch so darf man bei dem Neuen, der *contemplatio*, nicht an ein Ertötet- oder Ausgeschaltetwerden der *ratio* denken, da ja die Gnade vielmehr bei dieser anknüpft und sie nicht innerlich oder wesentlich alteriert.

γ) Die *ratio* als *intelligentia*.

Am Schluß von *Benjamin minor* führt Richard unter Benjamin die *intelligentia pura* ein. Unter ihr versteht er die *ratio*, welche ohne Zuhilfenahme der *imaginatio* tätig ist. „Intelligentiam puram dico, quae est sine admistione imaginationis“⁵. Als Erkenntnisobjekt unterstellt er ihr das Unsichtbare. „Comprehensio rerum invisibilium pertinet ad intelligentiam puram“⁶. Diese *intelligentia pura* ist dann, wenn sie sich, durch die Gnade unterstützt, zur kontemplativen Gotteserkenntnis erhebt, gleichsam ein neues Vermögen, das an die Stelle des durch

¹ PL 196, 52 D ff.

² PL 196, 53 D.

³ PL 196, 52 C ff.

⁴ PL 196, 12 B.

⁵ PL 196, 62 D.

⁶ l. c.

Rachels Tod symbolisierten, untergehenden alten Vermögens, der *ratio* (*sensus humanae rationis*) *deficiens*, tritt ¹.

δ) Ergebnis.

Fassen wir das Resultat der bisherigen Untersuchungen kurz zusammen.

Richard nimmt nur ein vernünftiges Erkenntnisprinzip, die *ratio*, an. Er hat dafür verschiedene Bezeichnungen: *ratio*, *discretio* oder *prudencia vera* und *intelligentia pura*. *Prudentia vera* oder *discretio* nennt er dieses Prinzip, insofern es die Erkenntnis des Sittlichen anstrebt ². Er bezeichnet es als *intelligentia pura*, insofern es ohne Vorstellung tätig ist und auf das Unsichtbare geht ³. Genauer ist unter *prudencia vera* nicht bloß das Prinzip, sondern auch der *habitus* zu verstehen, vermöge dessen die *ratio* auf das Sittliche gerichtet ist ⁴. Im Gegensatz zur *prudencia vera* steht die *prudencia carnis*, die ihr Augenmerk auf die vergänglichen Güter richtet ⁵.

ε) Die drei Vermögen (*imaginatio*, *ratio*, *intelligentia*) in Benjamin maior und deren Objekte.

In *Benjamin maior* unterscheidet Richard drei Vermögen: *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia*. Diese drei Vermögen nennt er auch die drei Sinne (*sensus*) des Menschen; von ihnen nimmt die *imaginatio* den niedersten, die *ratio* den höheren, die *intelligentia* den höchsten Platz ein ⁶.

Richard gibt auch die diesen Vermögen unterstehenden Objekte an. „Zwei von ihnen (d. h. Kontemplationen) bestehen in der Einbildungskraft (in *imaginatione*), weil sie nur auf das Sinnenfällige (*sensibilia*) gehen. Zwei bestehen in der Vernunft (in *ratione*), weil sie auf das Intelligible (*intelligibilia*) gehen. Zwei in der Intelligenz (in *intelligentia*),

¹ PL 196, 52 D. ² PL 196, 62 D; cf. 47 D, 48 A ff., 50 D, 51 A.

³ PL 196, 62 D. ⁴ PL 196, 48 D.

⁵ PL 196, 62 D: *Intelligentiam puram dicimus, quae est sine admistione imaginationis; prudentiam veram ad differentiam eius, quae est prudentia carnis. Prudentia vera est de acquirendis, multiplicandis, conservandis veris bonis; prudentia autem carnis est de bonis transitoriis.*

⁶ PL 196, 67 A.

weil sie auf das Intellektible (*intellectibilia*) gehen. Sinnenfälliges nenne ich das Sichtbare, mit dem körperlichen Sinn Erfäßbare (*perceptibilia*); Intelligibles das Unsichtbare, mit der Vernunft Begreifbare (*ratione comprehensibilia*); Intellektibles das Unsichtbare, mit der Vernunft nicht Begreifbare (*humana ratione incomprehensibilia*). Von diesen sechs Kontemplationen gehen die vier niederen hauptsächlich auf das Geschaffene, die zwei höchsten auf das Unerschaffene und Göttliche. Ebenso gehen von den vier ersten die beiden höchsten auf das Unsichtbare, die beiden niedersten auf das Sichtbare und Körperliche“¹.

Hier ist mit aller Deutlichkeit dargelegt, daß Richard den drei Vermögen: *imaginatio*, *ratio*, *intelligentia* die drei Objekte: sichtbare Welt, Seele (Geist), Gott zuweist. Er deckt sich hierin genau mit Hugo².

Nichtsdestoweniger wird die Zuteilung der Objekte an die entsprechenden Erkenntnisprinzipien nicht im strikt ausschließenden Sinne genommen. Zwar vermag der niederste Sinn (*sensus corporeus*, bzw. die *imaginatio*) das dem höheren Sinn (*ratio*) unterstehende Objekt nicht zu erkennen³; dagegen vermag auch die *ratio* sich eine Gotteserkenntnis zu erwerben⁴.

Für die Richtung nach unten aber gilt der Grundsatz, daß auch das höhere Vermögen die Objekte des niederen Prinzips zu erkennen vermag. „*Omnia, quae subiacent sensui inferiori, necesse est ea etiam subiacere sensui superiori*“⁵. Die *ratio* erkennt neben ihrem eigentlichen Objekt auch die der *imaginatio* unterstehenden Gebiete; ebenso erkennt die *intelligentia* auch die der *imaginatio* und *ratio* unterstellten Bereiche⁶. Schon Boethius hatte den Satz nachdrücklich betont, daß das höhere Erkennen immer auch das Vermögen des niederen umfasse⁷.

Wir gehen über zu einer weiteren bedeutenden Stelle, an der ebenfalls von den drei Sinnen gehandelt und jedem sein

¹ PL 196, 72 C.

² *Sacrament.* 1, X, 2 (PL 176, 329 C ff.); vgl. Ostler 121 ff.

³ PL 196, 96 C: *Sensus corporeus incorporea non capit.*

⁴ PL 196, 53 C.

⁵ PL 196, 67 A.

⁶ l. c.

⁷ *Sacr.* 1, VI, 5 (PL 176, 266 C ff.). — *Miscell.* I, 1 (PL 177, 471 C).

Objekt zugeteilt wird¹. Richard geht aus von dem Gedanken eines dreifachen Himmels², womit zunächst nur die drei Objekte: Welt, Seele (Geist), Gott gemeint sein können. Er vergleicht dann die drei Kräfte mit den drei Himmeln, und zwar zunächst die *imaginatio* mit dem ersten Himmel. Die *imaginatio* ist nämlich gewissermaßen dieser Himmel selbst, da sie die Fähigkeit besitzt, die Bilder von alldem zu erzeugen und zu fassen, was jener in sich enthält. Hier findet Richard zugleich Platz, der sinnlichen Wahrnehmung (*sensus*) zu gedenken. Wie die Erde sich verhält zum sichtbaren Firmament, so verhält sich der Sinn des Körpers zur allumfassenden *imaginatio*³. Einem zweiten Himmel wird die *ratio*, dem dritten Himmel die *intelligentia* gleichgestellt. — Die Objekte dieser drei Vermögen werden am Schluß des Kapitels bestimmt. Die *imaginatio* umfaßt als erster Himmel die sinnlichen Bilder aller sichtbaren Dinge. Der zweite Himmel, die *ratio*, geht auf die allgemeinen Beziehungen (*rationes*) und Begriffe des Sichtbaren und weist suchend hin auf das Unsichtbare (*invisibilium investigationes*), ohne dieses schon in sich zu erfassen. Dieses letztere geschieht durch die Intelligenz, den dritten Himmel. Sein Objekt bildet das Geistige in sich, mit Einschluß des Göttlichen, das er erfaßt und betrachtend schaut (*spiritualium ipsorum, etiam divinorum comprehensiones* — im Gegensatz zu den obengenannten *investigationes* — et *contemplationes*)⁴.

Für die zwei höheren Vermögen hat Richard verschiedene Benennungen. Außer mit dem allgemeinen Namen *sensus*⁵ — natürlich intellektueller Sinn (*sensus intellectualis*)⁶ —, der beiden zukommt, bezeichnet er sie als *ratio* und *intelligentia*⁷, auch als *intelligentia pura* und *intelligentia simplex*⁸.

Wie man sieht, ist hier der Gebrauch des Terminus „*intelligentia*“ ein wechselnder. Im engeren Sinne ist die *intelli-*

¹ PL 196, 118 B ff.² l. c.³ PL 196, 118 D.⁴ l. c. In primo caelo continentur omnium visibilium imagines et similitudines. Ad secundum vero pertinent visibilium omnium rationes, definitiones et invisibilium investigationes. Ad tertium spectant spiritualium ipsorum etiam divinorum comprehensiones et contemplationes.⁵ PL 196, 67 A; 191 D.⁶ PL 196, 119 A f.⁷ PL 196, 72 C.⁸ PL 196, 74 C.

gentia der *ratio* entgegengesetzt; im weiteren Sinne ist letztere eingeschlossen. In diesem Falle wird dann eine nähere Determination durch die Zusätze *pura* und *simplex* nötig. *Intelligentia pura* und *ratio*, *intelligentia simplex* und *intelligentia* im Unterschied von *ratio* decken sich aber nicht völlig; vielmehr sind die Gesichtspunkte der Einteilung verschieden.

Um mit dem Unterschiede der *intelligentia simplex* und der *intelligentia pura* zu beginnen, so bestimmt sich derselbe zunächst durch den Umfang dessen, was in jedem Falle ausgeschlossen ist. Die *intelligentia pura* — der Ausdruck *pura* meint zunächst die von der Gnade nicht aufgerichtete, rein natürliche Vernunft — schließt die Mithilfe der Einbildungskraft (*imaginatio*) aus, die *intelligentia simplex* die diskursive Tätigkeit der Vernunft (*ratio*)¹. Die *intelligentia simplex* ist also der *ratio* entgegengesetzt. Aber die *intelligentia pura* fällt nicht mit der *ratio* zusammen. Alle Tätigkeit der *ratio* ist diskursiv; aber die Tätigkeit der *ratio* ist nicht durchweg eine solche, in der sich das Erkenntnisprinzip nur als reine Intelligenz (*intelligentia pura*) betätigt. Die Grundtätigkeit der *ratio* ist vielmehr eine solche, in der es sich in Verbindung mit der sinnlichen Vorstellungskraft (*imaginatio*) betätigt. Soweit das Erkenntnisvermögen von einer (sinnlichen) Vorstellung ausgeht und ihr eine Ähnlichkeit entnimmt, nennt Richard es *ratio*. Daher läßt er auch die dritte Kontemplation, welche auf das Unsichtbare, vor allem auf das Geistige, und zwar in erster Linie auf die geistigen Güter, erst sekundär auf die geistigen Substanzen geht, aber die Vorstellung zu Hilfe nimmt, in der *ratio secundum imaginationem* bestehen². Beschränkt ist die *ratio* aber nicht. Sie geht soweit, als das diskursive Denken reicht; nur wo dieses das Gebiet des sinnlich Vorstellbaren überschreitet, da ist die *ratio* als reine Intelligenz (*intelligentia*, hier natürlich *intelligentia* im weiteren Sinne) tätig. Darum läßt Richard auch die vierte Kontemplation *in ratione, secundum rationem* bestehen³. Insbesondere kann auch die

¹ l. c. Simplicem intelligentiam dico, quae est sine officio rationis, puram vero, quae est sine occursione imaginationis.

² PL 196, 71 A. B. ³ PL 196, 71 B.

Selbsterkenntnis unter die *ratio* fallen, insofern jene zum Teil eine auf diskursivem Wege vermittelte ist¹. Statt der Bezeichnung *ratio* setzt Richard darum mit Vorliebe diejenige der *intelligentia* dann, wenn zwischen Erkenntnisobjekt und Erkenntnisprinzip keine Vermittlung durch ein Vorstellungsbild tritt, und wenn das Objekt dem Prinzip unmittelbar gegeben ist, wie bei der Selbsterkenntnis, soweit bei dieser direkt erfassbare Akte der Seele in Betracht kommen.

Eine andere Begründung des Unterschiedes der *ratio* (als *intelligentia pura*) und der *intelligentia simplex* (*intelligentia* im engeren Sinne) liegt im Objekt. Die *ratio* geht auf das Geschaffene, die *intelligentia simplex* auf das Unerschaffene. Freilich ist die Gotteserkenntnis des gefallen Menschen, wie auch seine Selbsterkenntnis, die ja der Weg zur Gotteserkenntnis ist, mit einem Worte der „intellektuelle Sinn“ (*sensus intellectualis*)² durch die Sünde getrübt. Er ist durch diese wie mit einem Schleier (*velum*) bedeckt, so daß er nicht mehr alles zu erfassen vermag. Er erkennt nur dasjenige, was sich diesseits des Vorhanges befindet, nämlich das „eigene“ Unsichtbare, ausgenommen das Wesen (*essentia*) der Seele. Letzteres, sowie das Göttliche, sind durch jenen Schleier verdeckt und können erst erkannt werden, wenn die Gnade (*divina dedignatio*) ihn hinweghebt.

§) Die verschiedenen Termini für das vernünftige Erkenntnisprinzip.

Es sollen hier zum Schluß die wichtigsten Bestimmungen über das geistige Erkenntnisvermögen tabellarisch zusammengestellt werden. Richard nennt das Prinzip der geistigen Erkenntnis:

1. *ratio*; sie ist das Vermögen, welches
 - a) unterscheidet und einsieht³,
 - b) urteilt⁴,
 - c) hingeordnet ist auf die Erkenntnis der objektiven Wahrheit⁵,

¹ PL 196, 71 B.

² PL 196, 119 A ff.

³ PL 196, 48 D; 3 B.

⁴ PL 196, 255 B.

⁵ PL 196, 3 B.

- d) untergeht bei der *contemplatio* ¹,
- e) sich diskursiv betätigt ²,
- f) Prinzip der Wahrheitserkenntnis ist ³,
- g) Erkenntnisprinzip des Intelligiblen ist ⁴;
- 2. *intelligentia pura*; sie ist
 - a) das Erkenntnisprinzip ihrer selbst ⁵,
 - b) das Vermögen, das die (sinnliche) Vorstellung nicht benützt ⁶,
 - c) das Erkenntnisprinzip des Unsichtbaren ⁷;
- 3. *sensus* und zwar:
 - a) *sensus cordis*, der ganz innen ist, im Gegensatz zum *sensus carnis*, der ganz außen ist ⁸ und jenem bei der Erkenntnis vorangeht ⁹,
 - b) *sensus intellectualis*, der das Unsichtbare erfaßt, wie der *sensus corporeus* das Sichtbare erkennt ¹⁰,
 - c) *sensus rationalis*, womit wir unser Eigenes unterscheiden ¹¹;
- 4. *oculus cordis*, der das Unsichtbare schaut ¹², und *oculus rationis*, womit wir aus den Ursachen die Wirkungen aufsuchen und umgekehrt ¹³;
- 5. *homo interior*, welcher für die Erkenntnis auf den *homo exterior* (d. h. auf die körperlichen Sinne) angewiesen ist ¹⁴;
- 6. *discretio* als das habituell auf die Erkenntnis des Sittlichen gerichtete Vermögen ¹⁵;
- 7. für die erleuchtete ratio hat er die Bezeichnungen:
 - a) *intelligentia* schlechthin als Erkenntnisprinzip des Intelligiblen ¹⁶,
 - b) *intelligentia simplex*; sie ist ohne Abhängigkeit von der (diskursiven, folgernden) *ratio (sine officio rationis)* ¹⁷,
 - c) *sensus intellectualis* für die Erkenntnis des Göttlichen ¹⁸.

¹ PL 196, 52 D.² PL 196, 72 D.³ PL 196, 3 B ff.⁴ PL 196, 72 C.⁵ l. c. D.⁶ PL 196, 74 C; 62 D.⁷ PL 196, 62 D.⁸ PL 196, 5 A.⁹ PL 196, 96 C.¹⁰ PL 196, 119 A.¹¹ PL 196, 191 D.¹² PL 196, 5 A.¹³ PL 196, 119 A.¹⁴ PL 196, 96 B.¹⁵ PL 196, 47 D ff.; 51 A; 62 C ff.; 334 B etc.¹⁶ PL 196, 72 C.¹⁷ PL 196, 74 C.¹⁸ PL 196, 191 D.

2. Das Erkennen der Vernunft (nichtmystisches Erkennen).

a) Die Vernunft (ratio) als eigentliche Erkenntnisquelle.

Nach der Behandlung der Erkenntniskräfte soll Richards Lehre über das Wissen und seinen Ursprung dargelegt werden. Nach unserem Viktoriner werden die Begriffe nicht durch Abstraktion aus dem Sinnenstoff gebildet, wie die peripatetisch-scholastische Richtung es annahm. Richard schließt sich der platonisch-augustinischen Denkweise an.

Als Quelle aller Wahrheitserkenntnis bezeichnet er die Vernunft¹. Im eigentlichen Sinne gibt es also nur eine einzige Wissensquelle. Wenn er nun anderorts auch drei Wissensquellen nennt: Erfahrung, Glaube und Vernunft², so versteht er unter den beiden ersteren doch nur Wissenquellen im uneigentlichen Sinn. Als Quellen unseres Wissens können sie deshalb angesehen werden, weil sie der *ratio* den Erkenntnisstoff liefern, so daß diese als eigentliche und einzige Erkenntnisquelle die Erkenntnis zustande zu bringen vermag.

Wenn Richard ferner unterscheidet zwischen Erkenntnissen, die mit den Sinnen, und solchen, die mit der Vernunft erworben sind³, so sind damit die Sinne keineswegs als selbständige Wissensquelle angesehen. Richard will durch die Unterscheidung jener beiden Erkenntnisgruppen die Sinnenerkenntnis nicht etwa als eine abgeschlossene der Vernunftserkenntnis gegenüberstellen, sondern bloß den Gedanken ausdrücken, daß die Vernunft zur Erwerbung mancher Erkenntnisse auf die Sinnentätigkeit angewiesen sei, daß die Vernunft ohne inchoatives Erkennen der Sinne keine Erkenntnis der Sinnendinge zu bilden vermöge.

Wenn die Erkenntnis des Sichtbaren auch eine Erfahrungserkenntnis ist, so ist sie deswegen noch nicht bloße Sinnerkenntnis. Auch die Selbsterkenntnis wird ja von Richard als Erfahrungserkenntnis bezeichnet⁴, sie ist aber gleichwohl

¹ PL 196, 3 B ff.

² PL 196, 891 A.

³ PL 196, 136 B.

⁴ PL 196, 71 C.

Vernunftserkenntnis, an deren Zustandekommen die Sinne überhaupt nicht beteiligt sein können. So bestimmt Richard für die Selbsterkenntnis die Vernunft als Quelle annimmt, so gewiß auch dort, wo es sich um die äußere Erfahrung, d. h. um die Erkenntnis der sichtbaren Welt, handelt. Wenn er die Notwendigkeit der Rückkehr zu sich selbst oft betont, so tut er es unter anderem offenbar auch deswegen, weil die Vernunft die eigentliche, über den Sinnen stehende Erkenntnisquelle ist, und weil ferner die objektive Wahrheit, der Urquell aller Wahrheiten, auf besondere Weise im Inneren wohnt¹.

b) Arten der Vernunftserkenntnis.

Richard unterscheidet verschiedene Arten der Vernunftserkenntnis. Die Vernunftserkenntnis ist teils Erkenntnis der sichtbaren Welt, teils Erkenntnis des Unsichtbaren². Die letztere geht wieder auf unsichtbare Güter und auf unsichtbare Substanzen³ -- eine Einteilung, welche die moderne Einteilung des Seienden in Werte und Wirklichkeit gewissermaßen vorausnimmt.

Die Erkenntnis des Unsichtbaren kann auf mehrfache Weise gewonnen werden. Entweder geht die erkennende Vernunft aus vom Sichtbaren und entnimmt ihm ein Bild für das Unsichtbare (*similitudinem trahit*)⁴; hier wird dann die Erkenntnis des Unsichtbaren auf indirektem Wege gewonnen; die Schlußfolgerung der Vernunft (*rationatio*) stützt sich hier auf die Einbildungskraft⁵. Oder es kann die erkennende Vernunft sich direkt dem Unsichtbaren zuwenden, indem sie die inneren Fähigkeiten, Akte und Inhalte unmittelbar erfaßt. In diesem Falle kommt dann die Erkenntnis des Unsichtbaren auf Grund eigener, innerer Erfahrung zustande. Eine solche Vernunftserkenntnis kann darum auch innere Erfahrungserkenntnis genannt werden. Von dieser inneren Erfahrungserkenntnis aus kann dann die Vernunft diskursiv (*rationando*) weitergehen zur Gewinnung der Erkenntnis von

¹ PL 196, 271 A, B.

² PL 196, 96 A ff.

³ PL 196, 94 C.

⁴ PL 196, 96 A.

⁵ PL 196, 71 B.

fremdem Unsichtbaren (unsichtbaren Gütern und Substanzen)¹. Die letztere auf diskursivem Wege gefundene Erkenntnis kann dann im Gegensatz zur inneren Erfahrungserkenntnis auch Vernunftkenntnis schlechthin genannt werden.

Daneben nimmt der Viktoriner noch eine weitere Art von Vernunftkenntnissen an. Es sind solche von mehr abstrakter Natur, sie „gelten“, ohne auf Realitäten bezogen zu sein. Hierher gehören die Vernunftprinzipien, gewisse allgemeine Sätze, ferner Begriffe, die man heute auch Beurteilungsnormen nennt. Da die Vernunft diese Art von Erkenntnissen unabhängig von jeder Erfahrung zu bilden vermag, so können wir sie auch reine Vernunftkenntnisse nennen. Im folgenden betrachten wir diese zunächst.

Richard erwähnt — ohne nähere Systematik, zu der sich ihm kein Anlaß bietet — eine Reihe von allgemeinen Gesetzen des Denkens, von denen sich der urteilende Geist leiten lasse. So stellt er eine Art von Identitätsgesetz auf — das freilich mit dem gewöhnlichen logischen Gesetz der Identität nichts gemein hat, sondern mehr der ontologischen „*lex indiscernibilium*“ von Leibniz entspricht —. Nach diesem Gesetz kann es nicht zwei Dinge nebeneinander geben, die nicht wenigstens in einer Hinsicht voneinander verschieden sind oder, wie Richard es formuliert: *Ubi differentia nulla est, pluralitas esse non potest*². Ferner das Gesetz der Kausalität, nach dem kein Geschehen und keine Veränderung möglich ist ohne eine Ursache. Nach diesem Gesetze muß ein Ding, das nicht aus sich selbst ist und nicht immer da war, von einem anderen sein. Sonst würde es, obwohl es einmal nicht da war, aus sich selbst sein, d. h. es hätte sich vor seinem Sein selbst hervorgebracht³. In das Gebiet des Kausalgesetzes schlägt auch der Satz ein, nach dem es keine unendliche Reihe von Dingen geben kann, denn sonst müßte eine Reihe, die doch als solche ein erstes Glied voraussetzt, kein Prinzip haben⁴. Die Wahrheit der genannten

¹ PL 196, 71 D.

² PL 196, 936 A.

³ PL 196, 894 A-C: *Nihil potest esse a semetipso, quod non sit ab aeterno . . . Alioquin dedit, quod non habuit et fecit, quod non potuit; . . . quod quam sit omnino impossibile, sanae mentis hominem nullatenus potest latere.*

⁴ PL 196, 950 C.

Gesetze liegt nach Richard so offen zutage, daß sie keines Beweises bedürfen ¹. — Andere Sätze, deren Wahrheit allen vernunftbegabten Wesen unmittelbar einleuchtet, sind z. B.: „Keiner macht, was er nicht machen kann.“ „Keiner kann geben, was er nicht hat.“ „Was zu sein begonnen hat, war einmal nicht.“ „Was ist und einmal nicht war, hat sein Sein in der Zeit begonnen.“ „Es gibt keine Zusammensetzung ohne Zusammensetzer, keine Teilung ohne Teiler.“ Alle diese Sätze enthalten nähere Ausführungen zum Kausalgesetz. — In das Gebiet des augustinisch-anselmischen Platonismus dagegen führen die beiden bei Richard als Axiome auftretenden Sätze: „Es gibt ein Größtes,“ „es gibt ein Bestes“ ².

Zu diesen theoretischen Grundsätzen treten dann weiter praktische Regeln, die uns durch einen Vernunftinstinkt von vornherein einleuchten, die sich aber zugleich nachträglich durch die Erfahrung bestätigen lassen. Dahin rechnet er z. B. die, daß eine Mehrheit von Personen um so inniger sei, je brüderlicher sie sei, und um so angenehmer, je inniger sie sei (*pluralitas personarum quanto germanior, tanto est coniunctior, et quanto coniunctior, tanto et iucundior*) ³.

Noch eine dritte Gruppe von reinen Vernunftkenntnissen nimmt Richard an: gewisse ursprüngliche Vernunftbegriffe, die er dem Sinnenwissen gegenüberstellt und von denen er behauptet, daß die Vernunft sie ohne Sinnentätigkeit zu gewinnen vermöge: „Daß etwas weiß oder schwarz, kalt oder warm, süß oder bitter ist, erkennen wir mit den Sinnen, wir können es nicht durch vernünftiges Nachdenken (*rationando*) feststellen. Daß dagegen etwas wahr oder falsch, gerecht oder ungerecht, nützlich oder schädlich ist, erkennen wir mit der Vernunft, nicht mit den Sinnen“ ⁴. Diese letzteren Begriffe findet die Ver-

¹ I. c. ² PL 196, 950 C, D.

³ PL 196, 949 D. — Möglicherweise will er diesen instinktiv auffindbaren Sätzen eine Art Mittelstellung einräumen zwischen den reinen Vernunftwahrheiten und Erfahrungswahrheiten und sie den ersteren nahebringen, weil er sie instinktiv gefunden werden läßt; den letzteren, weil er sagt, sie lassen sich auch durch die Erfahrung bestätigen.

⁴ PL 196, 136 B: Candida et nigra, calida et frigida, dulcia et amara sensu corporeo discimus, non rationando probamus. Vera et falsa, iusta et iniusta, utilia et inutilia discernimus rationando, non aliquo sensu corporeo.

nunft also durch einen rationalen Akt. Bei den von Richard hier angeführten ursprünglichen Vernunftbegriffen handelt es sich offenbar um Wertbegriffe. — Ohne Frage nimmt der Viktoriner, wie Plato und Augustin, noch für eine Reihe anderer Vernunftbegriffe, insbesondere für solche der mathematischen und logischen Ordnung, den gleichen ursprünglichen Charakter an; doch hat er keine Veranlassung, darüber zu sprechen, und es fehlt daher an sicheren und eindeutigen Aussprüchen bei ihm.

c) Ursprung der reinen Vernunftkenntnis.

Es erhebt sich die Frage nach dem letzten Ursprung der genannten Vernunftbegriffe. Richard geht leider nicht näher auf diesen Punkt ein. Wollen wir also etwas Näheres hierüber ausmachen, so müssen wir einen indirekten Weg einschlagen. Jedenfalls nimmt Richard für alle reinen Vernunftkenntnisse (Denkgesetze, allgemeine Sätze, Wertbegriffe u. s. f.) denselben Ursprung an, so daß es genügt, eine einzige Gruppe ins Auge zu fassen. Wir gehen von den Wertbegriffen aus. Diese lernen wir nicht kennen aus den Sinnen¹. Die Sinne haben demnach keinen Anteil am Zustandekommen jener Wertbegriffe. Daraus folgt natürlich nicht, daß Richard hier den Sinnen eine die Vernunfttätigkeit bloß anregende Bedeutung nehmen wolle, sondern der Ausschluß der Sinne ist dahin zu verstehen, daß diese keine für das Entstehen der Vernunftkenntnis mitwirkende Bedeutung haben.

Dieser Ausschluß der Sinne kann aber wieder in doppeltem Sinne genommen werden: 1. so, daß jene uns die Begriffe nicht übermitteln, oder 2. so, daß sie uns nicht den Stoff liefern zu einer Abstraktion im scholastischen Sinn. — Daß die Sinne uns nicht die Begriffe selbst übermitteln, geht unzweideutig aus den obigen Worten hervor. Aber auch an eine Abstraktion, wie die spätere Scholastik sie annimmt, ist nicht zu denken. Weder Hugo von St. Viktor hat eine solche gekannt, wie H. Ostler nachgewiesen², noch finden wir bei Richard Spuren einer solchen. Beide sind hinsichtlich dieser letzten Vernunftbegriffe an der platonisch-augustinischen Denkweise orientiert.

¹ PL 196, 136 A ff. / ² H. Ostler, *a. a. O.* 129 ff.

Daher sind diese Begriffe (da sie auch kein subjektives Erzeugnis der Vernunft sein können, weil sonst die objektive Wahrheit sich im letzten Grunde zu etwas Relativem verflüchtigen müßte, was doch Richard abweist) entweder ein Stammgut der Vernunft, oder sie fließen ihr zu aus der absoluten Wahrheit. Die erstere Möglichkeit ist deswegen abzuweisen, weil sich die Lehre von angeborenen Ideen nirgends ausgesprochen findet. Wenn Richard auch manchmal von einem Lesen und Lernen in sich spricht, so ist der Erkenntnisvorgang nur in einem Bilde ausgesprochen, das uns keineswegs zu einer Annahme der angeborenen Ideen berechtigt¹. Richard schließt sich aber der Hauptsache nach in seiner Philosophie den Anschauungen Augustins an. Da dieser die Ideen der Seele von Gott durch eine Art Überstrahlen zukommen läßt², so ist es wahrscheinlich, daß auch Richard diese Auffassung hinsichtlich der genannten reinen Vernunftserkenntnisse teilt, zumal er, wie Augustin, Gott, die absolute Wahrheit, insbesondere in der Seele wohnen läßt³.

d) Das Licht der Erkenntnis.

Augustins Erkenntnislehre findet ihr Verständnis im Zusammenhange mit der neuplatonischen Lichtmetaphysik⁴. So spricht auch Richard von einem inneren Lichte, das für das geistige Erkennen notwendig ist. Er versteht darunter die göttliche Weisheit selbst: „Wie das äußere Licht die Augen des Körpers erleuchtet, so erleuchtet das innere Licht (d. h. die göttliche Weisheit) die Augen des Herzens“⁵. Insbesondere bedarf der Geist dieses Lichtes für die Erkenntnis der Seelensubstanz⁶, für die kontemplative Erkenntnis Gottes und

¹ PL 196, 123 D.

² Cl. Baeumker, *Christl. Philosophie des Mittelalters (Kultur der Geg. V)* 290. Derselbe, *Witelo* 469. — Joh. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. M., hrsg. von Baeumker XIX, 2)*, Münster 1916, 62 ff.

³ PL 196, 271 B.

⁴ Joh. Hessen, *a. a. O.* 65 ff.

⁵ PL 196, 15 D: Sicut lux ista exterior illuminat oculos corporis, ita illa (scil. sapientia) . . . oculos cordium.

⁶ PL 196, 123 D.

die richtige Einschätzung des Irdischen¹. Für die kontemplative Erkenntnis Gottes ist nach Richard eine solche Erleuchtung nicht bloß notwendig hinsichtlich jener Objekte, welche die Vernunft völlig übersteigen, sondern auch hinsichtlich der Eigenschaften des Göttlichen, welche der Vernunft an sich zugänglich sind. So fordert er z. B. für die kontemplative Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes eine neue Fähigkeit, d. h. ein erleuchtetes Vermögen².

e) Die Weisheit.

Die göttliche Erleuchtung, sahen wir, erscheint bei Richard auch als göttliche Weisheit. Er schätzt die Weisheit überaus hoch. „Was wird heißer geliebt als die Weisheit? Wessen Besitz ist süßer als derjenige der Weisheit? Ihre Zierde übertrifft alle Schönheit, ihre Süßigkeit alle Annehmlichkeit“³. Noch weitere Worte des Lobes über die Weisheit entnimmt er dem Weisheitsbuche der Hl. Schrift⁴, welches jene mit der Sonne vergleicht und von ihr alles lieblich angeordnet sein läßt von einem Ende zum anderen⁵.

An solchen Stellen, wie den zuletzt angeführten, versteht Richard unter der „Weisheit“ offenbar Gott selber. Er ist die höchste Weisheit, der von der Vollkommenheit der Klugheit und des Wissens nichts fehlt⁶. Anderswo ist die „Weisheit“ dagegen ein Besitz des Geistes, die subjektive Erkenntnis jener objektiven Gottesweisheit. In diesem Sinne sagt er, der Vernunft wohne das Streben nach der Weisheit inne⁷, d. h. sie strebe nach der Erkenntnis der Weisheit oder nach der Erkenntnis Gottes. Die Erkenntnis Gottes macht geradezu das Sein der Rachel, d. h. der Vernunft, aus⁸. Dieselbe Anschauung drückt er in anderer Form aus, wenn er sagt: „Die Weisheit der Welt erfaßt Gott nicht, und der sinnlich gerichtete Mensch (animalis homo) erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist“⁹.

Die wahre menschliche Weisheit besteht also zunächst im Wissen oder in der Erkenntnis Gottes. In einem engeren Sinn

¹ PL 196, 346 D; cf. 119 A ff.; 1138 D ff.

² PL 196, 87 C.

³ PL 196, 1 C.

⁴ Sap. VII, 29 ff.; VIII, 1.

⁵ PL 196, 2 A.

⁶ PL 196, 901 A.

⁷ PL 196, 1 B; 3 A.

⁸ PL 196, 3 D.

⁹ PL 196, 458 A.

bedeutet die Weisheit soviel, wie das Wissen von der in der Ordnung der Welt zum Ausdruck kommenden Weisheit. Richard deutet hin auf den Weisen in der Hl. Schrift, der die Weisheit aus der Tiefe zog, als er erkannte, daß alles in Weisheit gemacht sei, und als er fand, daß diese von einem Ende der Welt bis zum anderen alles lieblich angeordnet habe¹.

Neben dieser theoretischen gibt es auch eine praktische Weisheit. Sie ist Erkenntnisinhalt, nämlich das Wissen von Gut und Böses, und Erkenntnisprinzip, die *discretio*, bzw. die vermöge ihres Habitus auf die Erkenntnis des Sittlichen gerichtete *ratio* (*sapientiae* est discernere inter bonum et malum. Et sine huiusmodi discretionem nescit voluntas, quid sit eligendum)². — Dieser Weisheit stellt er gegenüber die Weisheit der Welt, die Gott und was des Geistes Gottes ist, nicht kennt, das Wissen vom Irdischen. „Die Weisheit der Welt faßt Gott nicht, und der sinnlich gerichtete Mensch erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist. Töricht hat Gott die Weisheit dieser Welt gemacht, je mehr einer im Irdischen weise ist, desto weniger ist er es in bezug auf Gott; je mehr sein Herz sich auftut in jener Hinsicht, desto mehr fehlt ihm die Liebe zum Göttlichen. So umdüstert das Licht der äußeren Dinge und der Fleischlichkeit den Menschen, daß er die Reinheit der Unterscheidung des Geistigen weniger besitzt, und je mehr er sich zerstreut auf vieles, desto weniger sammelt er sich fürs eine Notwendige“³. Dieser Weisheit der Welt gegenüber ermahnt er: „Aurum spiritualis sapientiae habere stude; non sit sapientia tua lutosa, sed aurea; non terrena, animalis, diabolica, sed spiritualis et divina“⁴. Die Weisheit der Welt ist nichts anderes als die Klugheit des Fleisches (*prudencia carnis*), die hinzielt auf das Irdische, im Gegensatz zur Weisheit des Geistes (*prudencia vera*), die hingeeordnet ist auf die Erhaltung und Erwerbung des Sittlichen⁵. Die Weisen der Welt sind eitel, da sie nur Eitles suchen, in dessen Besitz sie jedoch ihr Glück nie finden werden⁶.

¹ PL 196, 86 D.² PL 196, 980 A.³ PL 196, 458 A.⁴ PL 196, 444 C.⁵ PL 196, 62 D.⁶ PL 196, 350 C. Wenn Richard das Wissen vom Irdischen Weisheit der Welt nennt und es verschmäht, so versteht er darunter nicht, wie man

f) Das diskursive Denken.

Es gibt ein zweifaches Erkennen, ein unmittelbares und ein mittelbares, diskursives. Bei letzterem wendet die *ratio* das Schließen (*rationari*) an.

Ein *rationari* ist nicht jede Tätigkeit der Vernunft, sondern nur jene, welche, ohne von der Erfahrung bewirkt zu sein, zu Begriffen kommt. In einen Gegensatz zu diesem *rationari* stellt Richard das erfahrungsmäßige Erkennen. Natürlich will er für das Zustandekommen des Erfahrungswissens keineswegs jede Vernunfttätigkeit leugnen; die äußere Erfahrungserkenntnis wird ja erst durch die Vernunft abgeschlossen. Diese Art des vernünftigen Tuns ist aber kein *rationari*.

Das *rationari* kann sich nun in doppelter Weise betätigen:

1. Die eine Form desselben besteht in der Entwicklung ursprünglicher Begriffe (z. B. der Wertbegriffe), die nicht aus anderen Begriffen abgeleitet werden, sondern selbst oberste Prinzipien bilden. Das *rationari* in diesem Sinne ist jene Vernunfttätigkeit, die in und mit der Vernunft selbst beginnt; es ist das erfahrungslose, d. h. nicht eine Sinnentätigkeit zum Abschluß bringende, vernünftige Tun, das zugleich unmittelbares Erkennen ist.

2. Das *rationari* im zweiten Sinne geht aus von einem bereits vorhandenen Wissen und führt zu neuem, mittelbarem Erkennen; es erkennt in einem neuen, aus einem schon vorhandenen Begriff. Dieses *rationari* ist das diskursive Denken. Es kommt mit dem erstgenannten darin überein, daß es mit der Vernunft selbst beginnt, im Gegensatz zu jener Vernunfttätigkeit, die sich nur an die Erfahrungstätigkeit der Sinne anschließt, um die Sinnenerkenntnis zu vollenden. Es unterscheidet sich von ihm aber dadurch, daß es einen Begriff voraussetzt als Grundlage für einen neuen Begriff, während

fälschlicherweise glauben könnte, das Wissen von den niederen (sichtbaren) Dingen, sondern zunächst nur das Wissen vom irdisch Nützlichen. — Das Wissen des Sichtbaren verachtet er keineswegs und rechnet es an sich nicht zur Weisheit der Welt. Nur dann ist dieses Wissen wertlos, wenn es sich nicht in den Dienst des Höheren stellt (PL 196, 111 C; 112 A f.; 75 C f.).

das *ratiocinari* in seiner obigen Bedeutung nur einen Begriff erzielt, nicht schon einen solchen voraussetzt¹.

Das *ratiocinari* als diskursives Denken kann verschiedene Begriffe als Anknüpfungspunkte voraussetzen, nämlich:

1. Vernunftbegriffe, seien es reine Vernunftbegriffe² oder aus anderen wiederum erschlossene,

2. Erfahrungsbegriffe. Eine feststehende Formel bezeichnet das von diesen Begriffen ausgehende Denken als ein *ratiocinari*³.

Das diskursive Denken ist entweder kausales oder analoges Schließen. Ersteres ist vorhanden, wenn z. B. von dem Begriff eines nicht aus sich seienden, zeitlichen Seins weiter geschlossen wird auf den Begriff eines aus sich seienden, ewigen Seins⁴, oder von dem Begriff der Wirkung auf die Ursache⁵. Das analoge Schließen liegt vor, wo das Denken von einem Erfahrungsbegriff vom Sichtbaren aus weitergeht auf einen Begriff vom Unsichtbaren, oder da, wo es einen Erfahrungsbegriff vom eigenen Unsichtbaren zur Grundlage nimmt⁶.

g) Die Erkenntnis der verschiedenen Objekte.

a) Die Erkenntnis der sichtbaren Welt.

αα) Abschluß der Sinnenerkenntnis. Der Begriff.

Neben der reinen Vernunftkenntnis gibt es auch eine Erkenntnis der empirischen Realitäten. Richard kann auch hier an seinen Lehrmeister Augustinus sich anschließen⁷. Dieselbe geht zunächst auf die in der äußeren Erfahrung gegebene

¹ Hier sei ein Beispiel erwähnt, welches dartut, wie Richard sich das diskursive Denken vorstellt. Er sagt: „Wenn man mit der Lebhaftigkeit der Intelligenz zahlreiche Werke bestimmt und geordnet, zahlreiche Gerichte Gottes als gerecht schaut, entnimmt man aus dem, was man als gerecht erkennt, auch das andere, daß auch das recht sei, dessen Grund man nicht einsieht“ (PL 196, 89 B). Hier ist der Inhalt des *ratiocinari* ein Analogieschluß.

² PL 196, 89 B: Es kommen hier in Betracht die Begriffe „gerecht“, „geordnet“ u. s. f.

³ PL 196, 894 B: Per illa, quae per experientiam novimus, *ratiocinando* colligere . . . cf. PL 196, 71 C ff.

⁴ PL 196, 894 D. ⁵ PL 196, 205 A. ⁶ PL 196, 71 B ff.

⁷ Über die vielfach übersehenen Lehren Augustins von der niederen „scientia“ im Unterschied von der höheren „sapientia“ verbreitet überraschendes Licht J. Hessen a. a. O. 38 ff.

Wirklichkeit, die sichtbare Welt. Wir untersuchen daher, wie die Erkenntnis derselben sich vollzieht. Dabei ist uns zugleich Gelegenheit geboten, Richards Lehre von den einschlägigen Erkenntnisvermögen und Erkenntnisformen, insbesondere den Allgemeinbegriffen (Universalien), zur Darstellung zu bringen.

Den mit der Sinnentätigkeit anhebenden Prozeß haben wir verfolgt bis zum Entstehen des Erkenntnisbildes in der Einbildungskraft. Abgeschlossen ist er jedoch erst mit der Tätigkeit der Vernunft. Diese muß den Gegenstand auf irgendeine Art sich zu eigen machen, um ihn erkennen zu können. Was Richard über die Art und Weise dieses Vorganges gelegentlich beibringt, möge hier zusammengestellt werden. Eine abgeschlossene Theorie kann es natürlich bei dem fragmentarischen Charakter des Stoffes nicht ergeben.

Richard stellt zunächst eine Untersuchung an über Natur und Charakter der *imaginatio* und der *ratio*. Er vergleicht diese Fähigkeiten mit Holz und Gold und Holz und Feuer. „Das Gold erglänzt in großem Glanz, das Holz hat nichts von Glanz an sich, es unterhält das Feuer und nährt die Flamme des Lichtes bloß. So hat die Einbildungskraft nicht das Licht der Klugheit in sich, sie enthält nichts Leuchtendes, sie vermag die Vernunft bloß zum Urteil anzuregen und sie zur Aufsuchung des Wissens anzuleiten“¹. Während der erste Vergleich mehr den verschiedenen Wert beider Fähigkeiten ausdrücken soll, beabsichtigt der zweite, das Dienstverhältnis der Einbildungskraft der Vernunft gegenüber hervorzuheben. „Die Einbildungskraft hat nicht das Licht der Klugheit in sich“ soll jedenfalls heißen: sie kann nicht unterscheiden, nicht erkennen im eigentlichen Sinne. Wenn Richard sie mit dem die Flamme nährenden Holz vergleicht, dann dürfte damit ein Doppeltes gesagt sein:

1. daß die Einbildungskraft der Vernunft den Stoff liefere (wenn man nach Richard das sagen kann, da das Stoffliefern von seiten der Einbildungskraft der Vernunft nur mehr den Anlaß gibt, sich erkennend zu betätigen),

¹ PL 196, 77 B.

2. daß die Vernunft von sich aus zur Tätigkeit übergehe. Denn ebensowenig als das Holz das Feuer zustande bringt, sondern es nur zu nähren vermag, ebensowenig vermag die Einbildungskraft von sich aus die eigentliche Erkenntnis zu bewirken. Wenn Richard auch sagt, die Einbildungskraft rege die Vernunft zum Urteil an, so soll das höchstens heißen, sie setze die Bedingungen, unter welchen die Vernunft zur Tätigkeit überzugehen vermöge. So steht die Einbildungskraft ihrer Natur und Bedeutung nach hinter der Vernunft zurück. Ihre Tätigkeit ist zwar unbedingt notwendig, denn ohne sie könnte die Vernunft nicht erkennen¹. Aber sie bildet nicht den Hauptfaktor beim Erkennen, weil die Vernunft selbst als eigentliches Erkenntnisprinzip die Erkenntnis bewirkt. Die Einbildungskraft hält der *ratio* das Erkenntnisbild bloß vor².

Es fragt sich jetzt, wie der Begriff zustande kommt. Zwei Tatsachen stehen fest:

1. das Vorstellungsbild geht nicht in die Vernunft selbst über, sondern bleibt vor dieser stehen,

2. die Vernunft nimmt das Bild selbst nicht in sich auf. Richard sagt nämlich immer nur, die *imaginatio* „halte“ der *ratio* das Bild „vor“ („*imaginatio formam [speciem] repraesentat*“)³.

Demnach muß der Begriff auf eine andere Art entstehen. Man könnte nun den Gedanken Richards dahin verstehen, daß die Vernunft, wenn das Bild ihr vorgehalten wird, zur Tätigkeit übergehe und sich von diesem einen Abdruck hole, ähnlich, wie nach der auch von Richard geteilten platonischen Erklärung des Sehens beim Entstehen des Gesichtsbildes das Auge seine Feuerkraft aussendet und vom äußeren Gegenstand einen Abdruck nimmt, ohne vom Ding selbst etwas in sich aufzunehmen⁴. Auch wenn Richard die Auffassung vertritt, daß die Form geholt werde, so ist er doch weit entfernt von der peripatetisch-scholastischen Theorie der Begriffsbildung. Denn bei Thomas von Aquin hat das Phantasma eine ganz andere Bedeutung. Thomas läßt zwar das Phantasma selbst nicht zur

¹ PL 196, 4 D; 96 Aff.

² PL 196, 5 A.

³ PL 196, 4 D f.; 96 Aff.

⁴ S. oben S. 19 f. das Sinnenerkennen.

species intelligibilis werden, vielmehr wirken nach ihm der *intellectus agens* als bewirkende, das Phantasma als formale Ursache zusammen, um in dem *intellectus possibilis* die *species intelligibilis* hervorzubringen. Allein wenn auch nur Formalursache, so ist doch immerhin das Sinnenbild bei ihm Ursache, nicht bloß Objekt, aus dem die Vernunft sich das holt, was ihr entspricht¹.

In der mittelalterlichen Philosophie ringen der platonische Gedanke einer Spontaneität des Geistigen und der aristotelische einer Rezeption der Erkenntnisformen miteinander². Man findet oft beide Denkweisen mehr oder weniger bei ein und demselben Philosophen vereinigt. Es sei nur hingewiesen auf Wilhelm von Auvergne. Er lehrte, der Intellekt trage der Potenz nach die intelligiblen Formen in sich, d. h. er besitze die Fähigkeit, aus sich heraus an seiner eigenen Substanz die entsprechenden Formen zu erzeugen und sich selbst durch eigene Tätigkeit mit den Dingen zu verähnlichen. Der Erkenntnisvorgang stellt sich nach ihm dar als ein von innen heraus sich vollziehendes Auswirken des Erkenntnisbildes, als eine Selbstverähnlichung der Seele mit den Dingen und so als ein Übergehen von der Potenz zum Akt³. Richard geht leider auf das wichtigste Moment im ganzen Erkenntnisprozeß nicht näher ein. Aber es spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß er annimmt, die Vernunft hole sich einen Abdruck von dem Vorstellungsbild. Denn Hugo bekennt sich zu dieser Auffassung, Richard schließt sich aber zum Teil eng an diesen an.

¹ Die Auffassung des Aquinaten ist im folgenden kurz ausgedrückt: Secundum hoc (quod intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam) ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. *S. theol.* qu. 84 a. 6; cf. *S. theol.* qu. 79 a. 3; qu. 85 a. 1; qu. 79 a. 4 ad 4. — Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 471, 480, 482, 567, 602 und H. Ostler, *a. a. O.* 127.

² Cl. Baeumker, *Witelo* 472.

³ M. Baumgartner, *Wilhelm v. Auvergne* 56 (*Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M.* II); vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 473 ff.

Nach Hugo nimmt zwar die Vernunft keine körperliche Substanz in sich herüber, aber sie nimmt sich und bekommt einen Abdruck von der Form der Bildsubstanz, wie der äußere Sinn einen Abdruck vom Körper nimmt, den er doch nicht selbst in sich aufnimmt¹. Um den Vorgang zu veranschaulichen, führt Hugo von St. Viktor die Prägung des Metalls an. Wie dieses nach der Prägung aus sich selbst, nicht infolge eines aufgeklebten Bildes, die bestimmte Gestalt zeigt, so kann auch die Seele von sich aus sich den Dingen verähnlichen, sie kann sozusagen alles werden². Schon Augustin weist darauf hin, daß die Seele wie Wachs die Form aufzunehmen vermöge, ohne daß der Gegenstand in sie selbst einzugehen brauche³. Wenn Richard auch die Abstraktion im Sinne eines Aristoteles und Thomas nicht kennt, so nimmt er, wie auch Augustin⁴, da wo es sich um die Erkenntnis der Außenwelt handelt, doch eine Art Abstraktion an. Darnach sieht die Vernunft bei der Bildung des Begriffes vom Besonderen und Individuellen ab und erfaßt das Allgemeine. Dies ist ein besonderer Vorzug der Vernunft vor der Einbildungskraft, die nur das Einzelne und Besondere erkennt. Richard äußert sich folgendermaßen: „Aliud est videre substantias rerum in suis generibus et speciebus atque aliud est videre singulas in suis individuis. Istud est sensus seu imaginationis, illud vero primum est rationis et contemplationis“⁵.

¹ Hugo v. St. Viktor, *De unione corporis et animae* (PL 176, 287 D).

² *Didascalion* I, 2 (PL 176, 742 B ff.): „Nam sicut Varro in Periphysion dicit: Non omnis varietas extrinsecus rebus accidit, ut necesse sit quicquid variatur aut amittere aliquid quod habuit, aut aliquid aliud et diversum extrinsecus quod non habuit assumere. Videmus quod paries extrinsecus adveniente forma imaginis cuiuslibet similitudinem accipit; cum vero impressor metallo figuram imprimit, ipsum quidem non extrinsecus, sed ex propria virtute et naturali habilitate aliud iam aliquid repraesentare incipit. Sic nimirum mens rerum omnium similitudine insignita omnia esse dicitur atque ex omnibus compositionem suscipere, non integraliter, sed virtualiter atque potentialiter continere. — Vgl. H. Ostler, *a. a. O.* 129.

³ Augustinus, *De trinitate* XIV, c. 15 n. 21: Ubi scripturae sunt (regulae iustitiae) nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis, qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit.

⁴ Hessen, *a. a. O.* 41 ff. ⁵ PL 196, 1312 A.

Wenn nun die Vernunft nur im Allgemeinbegriffe erkennt, vermag sie dann auch das Individuelle zu erfassen? Auch das Individuelle muß die Vernunft nach Richard erkennen können. Denn er bezeichnet es ja als eine Eigentümlichkeit des höheren Sinnes, daß er auch das erkennt, was der niedere erfaßt¹. Eigentliche Individualbegriffe lehnt Richard dagegen ausdrücklich ab; sagt er doch, Vernunft und Kontemplation (d. h. die Intelligenz) schaue nur die *genera*, bzw. die *species*, d. h. die Allgemeinbegriffe von diesen Objekten. Wenn Richard also einerseits eine Vernunftkenntnis des den Sinnen Unterstehenden (des Individuellen) annimmt, anderseits aber daran festhält, daß die Vernunft nur im Allgemeinbegriffe erkenne, so muß er, soll er sich nicht selbst widersprechen, annehmen, daß mit der Erkenntnis des Allgemeinen auch die des Individuellen irgendwie gegeben sei, daß der Allgemeinbegriff das Individuelle irgendwie in sich schließe, ohne daß das Wie dieser Erkenntnis freilich eine nähere Erklärung findet².

ββ) Begriff und Wort.

Richard unterscheidet gemäß der alten, schon von den Stoikern vertretenen Einteilung zwischen dem äußeren Wort (*verbum oris*) und dem inneren (*verbum cordis*)³. Unter innerem Wort versteht er den Begriff. Als inneres Wort ist dieser innere Aussprache des Geistes, innerer Ausdruck, „*intentio*“ des Geistes. Das Verhältnis des Wortes zum Geist vergleicht der Viktoriner mit der Zeugung des Sohnes durch den Vater. Wie der Sohn Gottes das innere Wort des Vaters ist, so ist der Begriff das innere Wort des denkenden Geistes⁴. Auch bei Alanus ab Insulis findet sich dieser Gedanke⁵. Freilich haben diese Bestimmungen über den Begriff etwas Unbefriedigendes an sich.

¹ PL 196, 67 A. ² Thomas v. Aquino spricht hier bekanntlich von einer Reflexion auf die Einzelphantasmen.

³ PL 196, 976 C: *Illud de corde oritur, istud vero ore profertur.*

⁴ PL 196, 976: *Addamus, quia verbum nascitur de corde solo et ipso propalatur proferentis intentio. Iure igitur solius Patris sola genitura Verbum nominatur, per quod ipse, qui principalis est sapientia, manifestatur.*

⁵ *Sententiae* 243 C; cf. Augustinus, *De genesi* ad litt. XII, c. 16 n. 33. Vgl. Baumgartner, *Alanus ab Insulis* 21 (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* II, 4).

Dieser wird hier nur ins Auge gefaßt in seiner Beziehung zum Subjekt, nicht zum Objekt, wie das z. B. bei Alanus der Fall ist, wenn dieser den Begriff als ein inneres, geistiges Erfassen, ein Ergreifen der substantiellen und akzidentellen Formen der Dinge ansieht ¹.

Durch den Begriff wird die Intention des Sprechenden offenbart ². Jener zeigt den Sinn und die Weisheit des Sprechenden an ³. Das äußere Wort macht diese Intention nur nach außen hin kund. Seine Funktion ist die, zwischen den denkenden Wesen, den Menschen, eine Vermittlung zu ermöglichen. Es ist das „*vehiculum verbi*“, das „*indumentum*“ desselben. Der Begriff macht den Sinn des Wortes aus. Zwischen dem „Begriff“ als solchen und dem „Sinn“ des äußeren Wortes besteht nur der Unterschied, wie zwischen einem unbekleideten und bekleideten Menschen ⁴.

Nicht jede Erkenntnis ist sogleich eine bestimmte. In manchen Fällen muß die Vernunft mit dem unbestimmtesten, allgemeinsten Begriff beginnen, sie schreitet dann fort zu den weniger unbestimmten, durchläuft so die einzelnen Reihen, bis sie beim bestimmtesten Begriff, dem der *species*, angekommen ist. Wenn wir z. B. etwas in der Ferne sehen, so fragen wir zuerst, was es sei. Rückt der Gegenstand näher, und erkennen wir ihn als zu einer bestimmten *species* gehörend, etwa zu derjenigen des Menschen, dann erst fragen wir, wer dieser Mensch sei ⁵.

77) Richards Stellung zum Universalienproblem.

Richard unterscheidet zwischen Substantialität, allgemeiner und individueller Substanz ⁶. Die Substanz hat ihr Sein von der Substantialität (*sciendum de omni substantia, quod habeat esse ex substantialitate sua*). Letztere ist demnach soviel als

¹ Vgl. M. Baumgartner, *a. a. O.* 20.

² PL 196, 976 C: *propalatur proferentis intentio.* ³ *l. c.*

⁴ PL 196, 976 C: *Numquid est alius aliquis homo indutus et alius aliquis, cum fuerit exutus? Numquid, quaeso, verbum quod ore profers, proferre potuisses nisi ipsum prius per cogitationem in corde habuisses? cf. 977 A: Ex his, ut credo, patenter intelligis, quod idem verbum est oris quod cordis, sed in corde est sine voce, in ore vero cum voce.*

⁵ PL 196, 934 C ff. ⁶ PL 196, 907 D ff.

Substanz, abstrakt gefaßt. Diese in ihrer Realisierung ist dann die verwirklichte Substantialität, die reale Substanz. In der Realität gibt es allgemeine und individuelle Substanzen. Allgemein sind jene, die sich in mehreren *species* oder in mehreren Individuen derselben *species* finden können. Jene Substanzen, die sich in mehreren Arten (*species*) finden, nennt Richard generell allgemein, diejenigen, die sich nur in verschiedenen Individuen verwirklicht zeigen, nennt er spezifisch allgemein. Die allgemeine Substantialität verleiht dem Ding ein allgemeines Sein. Jedes Objekt ist aber auch Individuum. Individuum wird es durch die individuelle Substanz. So ist in der Person „Daniel“ die *humanitas* und die *danielitas* verwirklicht. Demnach finden sich in allen Individuen einer Art objektiv verwirklicht eine allgemeine Substanz, und außerdem eine individuelle Substanz, von welcher letzterer das Individuum das Individuum-Sein hat. Demgemäß nimmt Richard an, daß in sämtlichen Individuen einer Art objektiv ein Allgemeines verwirklicht ist; ein Sein, das in jedem Einzelnen einer *species* sich vorfindet, das sovielmals realisiert ist, als es Individuen gibt. Die Individuen sind dann, wenn man von der individuellen Substanz absieht, nur numerisch verschieden.

Richard bekennt sich sonach zum Realismus, d. h. die allgemeinen Begriffe existieren nicht bloß in unserem Verstand, sondern es entspricht ihnen auch objektiv eine Realität. Aber dieser Realismus ist ein gemäßigter, das Gattungs- oder Artswesen ist sovielmals verwirklicht, als es Gattungs- oder Artindividuen gibt.

β) Die Erkenntnis des Unsichtbaren.

αα) Indirekte Erkenntnis des Unsichtbaren.

Über der sinnenfälligen Realität, der sichtbaren Welt, steht die unsichtbare Wirklichkeit. Die Erkenntnis des Unsichtbaren kann wiederum eine direkte oder eine indirekte sein. Die direkte Erkenntnis kommt zustande, wenn sich der Geist unmittelbar auf das Unsichtbare richtet; die indirekte dann, wenn er vom Sichtbaren ausgeht, um darauf gestützt, fortzuschreiten zur Erkenntnis des Unsichtbaren. Obwohl die direkte Erkennt-

nls die beste und vorzüglichste ist und auch diejenige, auf die der Geist abzielt, so ist und kann sie doch nicht die erste sein. Die Erkenntnis des Sichtbaren ist notwendiges Mittel und Durchgangspunkt zu derjenigen des Unsichtbaren. Vor der Sünde konnte die Vernunft das Unsichtbare erkennen ohne Zuhilfenahme des Sichtbaren. Sie benötigte des körperlichen Sinnes nur als ihres Begleiters, jetzt aber bedarf sie seiner als des Führers¹. Diese Führung ist nicht so zu verstehen, als könnte der körperliche Sinn selbst das Unsichtbare erkennen; er vermag aber die Vernunft dorthin zu führen, wohin sie durch sich selbst nicht gelangen kann². Wie die Vernunft nicht hinreichend zu den Objekten der Sinneswahrnehmung, sondern Sinne und Einbildungskraft braucht, um sie zu erkennen, so reichen umgekehrt die Sinne und die Einbildungskraft nicht hinauf bis zu den Objekten der Vernunft, sondern zeigen ihr nur den Weg dorthin. Richard findet es für geradezu wunderbar, daß die Sinne der Vernunft zur Erkenntnis des Unsichtbaren zu verhelfen, sie dorthin zu führen imstande sind, wohin sie selbst nicht gelangen können³. Andererseits kann die Vernunft das Unsichtbare zunächst nur auf indirektem Wege erkennen, weil es dem fleischlichen, in geistigen Studien noch unerfahrenen Sinn unmöglich ist, sich sogleich zur Intelligenz des Unsichtbaren zu erheben⁴. „Er verlangt zwar das Unsichtbare zu sehen, aber es begegnen ihm nur die Formen der sichtbaren Dinge; er wünscht, das Unkörperliche zu schauen, aber er träumt nur die Bilder der körperlichen Dinge.“ Soll das Unsichtbare aus dem Sichtbaren erkennbar sein, so ist eine solche

¹ PL 196, 96 C: Aliud est cursus sui comitem habere et aliud est, itineris sui ducem quaerere.

² I. c. A: quodammodo (scil. imaginatio) illuc eam (scil. rationem) conducit, quo per se ire nescivit.

³ PL 196, 96 C: Sed forte mirum non est, si sensum cordis sensus corporis illuc ducit, quo ipse ire potest. Sed illud valde mirabile, quomodo illuc eam conducit, quo ipse ascendere non potest. Sensus quidem corporeus incorporea non capit, ad quae tamen sine eius manuactione ratio non ascendit . . . — Man könnte die Sinne hinsichtlich der Erkenntnis des Unsichtbaren etwa mit einem Wegweiser vergleichen, der dem Reisenden den Weg zeigt, ohne diesen und das Endziel zu kennen. Die Vernunft benützt die Sinne, ohne sie zu informieren über das, was sie intendiert und selbst wissen möchte.

⁴ PL 196, 10 B.

zur Erkenntnis des Unsichtbaren die von der Intelligenz nicht bloß geleitete, sondern mit ihr vermischte Einbildung notwendig¹, jene Spekulation (Nephtalim), bei der wir am Bilde des Sichtbaren zur Erkenntnis des Unsichtbaren aufsteigen². Dies ist die zweite Stufe der Erkenntnis des Unsichtbaren, auf welcher das Sichtbare nur als Analogie benützt wird (*similitudinem trahit ratio*)³. Hier ist wiederum ein doppeltes Verfahren möglich⁴. Entweder wird der Vergleich zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem angewandt. Es wird Größe oder Menge des Sichtbaren ins Auge gefaßt und daraus ein Schluß gezogen auf Größe oder Menge des Unsichtbaren. Oder es findet die Übertragung (*translatio*) statt, d. h. es wird die Bezeichnung (*descriptio*) des Sichtbaren für das Unsichtbare gewählt. So wird z. B. die Bezeichnung „Licht“ hergenommen für die göttliche Weisheit und damit ausgedrückt, daß diese das Auge des Geistes erleuchte, wie das äußere Licht das körperliche Auge. Obwohl sich diese Spekulation (Nephtalim) zur eigentlichen Erkenntnis des Unsichtbaren erhebt, bleibt auch sie doch noch mit der Erde in Berührung, weil sie die Bilder dem Körperlichen entnimmt und so den Schatten des Körperlichen nach sich zieht⁵. Die Ähnlichkeit, welche uns von der Erkenntnis des Sichtbaren zu der des Unsichtbaren hinführt, wird teils von der Materie des Sichtbaren, teils von den Qualitäten desselben hergenommen⁶. Im einzelnen läßt sich ein fünffacher Modus der Betrachtung unterscheiden. Nach dem ersten wird die Ähnlichkeit hergeleitet von der Eigentümlichkeit der Materie; nach dem zweiten und dritten von der Qualität selbst; nach dem vierten vom natürlichen Wirken eines Dinges (*ex eo, quod in re ipsa, vel ab ipsa fit secundum motum naturalem*); nach dem fünften vom Gegenstande nach seiner künstlichen Einrichtung (*ex eo, quod secundum motum artificialem agitur*)⁷. Nicht nur die opera Dei nämlich, sondern auch die opera industrialia, die Kunstwerke, besitzen eine Ähnlichkeit mit dem Unsichtbaren; letztere aber nur dann, wenn

¹ PL 196, 12 C.² PL 196, 12 D.³ PL 196, 4 D; 96 A ff.⁴ PL 196, 15 B ff.⁵ PL 196, 16 D.⁶ PL 196, 93 C.⁷ PL 196, 93 A ff.

sie Gottes Werke nachahmen. Insofern sie dagegen davon abweichen, verlieren sie jene Ähnlichkeit. Dasselbe trifft zu bei den Einrichtungen (instituta). Oft beabsichtigen ihre Erfinder und Gründer keine Ähnlichkeit mit dem Unsichtbaren; in diesem Falle können sie zur Erkenntnis des Unsichtbaren auch nicht beitragen¹. Die Erkenntnis des Unsichtbaren setzt sonach die des Sichtbaren notwendig voraus. „Niemals würde die ratio zur contemplatio des Unsichtbaren aufsteigen können, wenn nicht die imaginatio ihr die Formen der sichtbaren Dinge darböte, denen sie ein Bild (similitudo) für ihre weitere Forschung entnimmt“². Indem nun die Vernunft das Sichtbare als Bild benützt, erfährt das Vorstellungsbild eine gewisse Umgestaltung, aber nicht seiner Natur, sondern nur seiner Bedeutung nach. Es übernimmt die Stellvertretung für das Unsichtbare und rückt so hinein in den neuen Bereich des Unsichtbaren. Dadurch wird letzteres selbst in gewissem Sinne dann psychisches Eigentum des erkennenden Subjekts, wie der, welcher noch keinen Löwen im Leben gesehen hat, diesen doch aus dem schwachen, flächenhaften Bilde einer Zeichnung erkennen kann³. Freilich ist auch so das Unsichtbare dem erkennenden Geiste nicht in seiner Natur gegeben, nicht einmal in einem adäquaten Bilde, sondern nur in seiner mattesten Abschattung, im Bilde seines Bildes. Denn da das Sichtbare dem Unsichtbaren nur schattenhaft ähnlich ist⁴, so ist das Bild des Sichtbaren (Vorstellungsbild) im Verhältnis zum Unsichtbaren nur Bild des Bildes des Unsichtbaren. Jenes Bild repräsentiert auch jetzt, wo es das Unsichtbare darstellt, eine Wirklichkeit, aber nur in indirekter Weise.

ββ) Direkte Erkenntnis des Unsichtbaren; die Selbsterkenntnis.

Neben der äußeren Erfahrung kennt Richard auch die innere⁵. Diese ist das Wissen von dem eigenen Selbst. Dieses eigene Selbst aber ist eine Synthese aus zwei Substanzen, einer sichtbaren, körperlichen, sterblichen, und einer unsichtbaren, geistigen, unsterblichen⁶. Alle Zustände und Vorgänge der körperlichen Substanz sind erkennbar. Was immer

¹ PL 196, 92 C.

² PL 196, 96 A.

³ PL 196, 99 A ff.

⁴ PL 196, 92 C.

⁵ PL 196, 71 C.

⁶ PL 196, 936 C.

sich im Körper abspielt, sei es, daß er verletzt wird, oder daß er ein Wohlbehagen verspürt, alles gelangt zur Kenntnis der Seele¹. Selbsterkenntnis im engeren Sinne ist das Wissen der geistigen Substanz von sich selbst, die Erkenntnis des Geistes von seiner Substanz, seinen Fähigkeiten, seinen Akten und ihren Inhalten. Ihr wendet Richard ganz besonders seine Aufmerksamkeit zu. Schon Augustin sah in der Seele und in Gott die zwei großen Probleme für den denkenden Geist². Diese stehen auch bei Richard im Vordergrund des Interesses; er sucht sie im Sinne Augustins zu beantworten. Wie dieser, so hält auch unser Viktoriner die Selbsterkenntnis für die wichtigste nach der Gotteserkenntnis. Die Erwerbung der Selbsterkenntnis stellt er als eine Grundforderung auf. *Animus, qui ad scientiae altitudinem nititur ascendere, primum et principale sit ei studium seipsum cognoscere*³. Richard kleidet den augustinischen Gedanken meist auch in augustinische Worte⁴.

Aus verschiedenen Gründen verlangt unser Viktoriner die Selbsterkenntnis. Die Seele ist ja ein Geist⁵, die Erkenntnis des Geistes ist aber vorzüglicher als die des Körpers⁶. Selbsterkenntnis führt zur Erkenntnis der Würde des Geistes und seiner Erhabenheit über die körperlichen Wesen⁷. Diese Erkenntnis aber bewirkt Hochschätzung seiner selbst und Achtung vor sich selbst. Selbstachtung aber regelt das praktische Verhalten, bewahrt vor dem Versinken ins Niedere⁸. Wer sich selbst erkennt, läßt unter sich, was unter ihm steht⁹. Selbsterkenntnis führt zur richtigen Einschätzung, zur exakten Wertung aller Dinge, sie ist in gewissem Sinne der Maßstab für alles Erkennen. *Nihil recte aestimat, qui seipsum ignorat*¹⁰. Ferner ist die Selbsterkenntnis notwendig für die Gotteserkenntnis. Zwar können auch jene, die noch nicht in sich eingekehrt

¹ PL 196, 97 B.

² Augustinus, *De ordine* II c. 18 n. 47. ³ PL 196, 54 A.

⁴ PL 196, 1113 A; cf. Augustinus, *De vera religione* c. 39 n. 72; I. c. c. 49 n. 94; *Retractationes* I c. 8 n. 3; *De quantitate animae* c. 28.

⁵ PL 196, 1114 C; 935 C; 116 D ff.

⁶ PL 196, 54 A. ⁷ PL 196, 123 A. ⁸ PL 196, 122 C ff.

⁹ *Nescit, quam sub pedibus eius omnis mundana gloria iaceat, qui conditionis suae dignitatem non pensat* (PL 196, 116 D). ¹⁰ PL 196, 116 D.

sind, zu einer Gotteserkenntnis gelangen und den *Creator invisibilis* finden¹; allein ohne Erkenntnis des eigenen Geistes bleibt jede Gotteserkenntnis mangelhaft². Die Selbsterkenntnis ist ein Erfordernis für eine vollkommene Gotteserkenntnis. Die Seele ist ja der beste Spiegel und das vortrefflichste Bild zum Schauen Gottes³. Wie die Sonne zuerst ihre nächste Umgebung beleuchtet, bevor sie höher steigt, so muß der Geist zuerst sich selbst erkennen, bevor er sich zur Erkenntnis Gottes erheben kann⁴. Geradezu eine Vermessenheit wäre es, meint Richard, wenn einer Gottes Geist erkennen wollte, bevor er seinen eigenen Geist erkannt hätte⁵. So ist die Selbsterkenntnis Erfordernis für die richtige Gotteserkenntnis, nicht für die Erkenntnis seines Daseins, das auch aus der äußeren Welt erschlossen werden kann, sondern für die Erkenntnis seines Wesens. Umgekehrt aber wirkt die Gotteserkenntnis, wenn sie einmal vorhanden ist, zurück auf die Selbsterkenntnis. So bedingen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis in ihrer weiteren Vervollkommnung einander und fördern sich gegenseitig. *Solet haec gemina cognitio alterna sibi incrementa ministrare et utraque profecto ex alterutra crescere. Nam et ex cognitione Dei proficit animus ad cognitionem sui et eodem utique modo ex multa cognitione sui crescit ad cognitionem Dei*⁶.

Die Selbsterkenntnis vollzieht sich langsam und schrittweise. Dies deutet Richard schon durch ihre Symbolisierung durch das Besteigen eines hohen Berges an⁷. Ausdrücklich bezeichnet er den Weg dorthin als eine *via ardua, secreta, multis incognita*⁸. Die Selbsterkenntnis erfordert einen scharfen und reinen Intellekt⁹. Die Reinheit wird getrübt durch die Bilder des Körperlichen, die Phantasmen; diese müssen als Hindernisse der Selbsterkenntnis, des geistigen Sehens, fallen¹⁰. Sie würden nur dazu führen, das Geistige nach der Natur des Körperlichen zu denken¹¹.

¹ PL 196, 419 A ff. ² PL 196, 116 D.

³ PL 196, 51 C; cf. Augustinus, *De vera religione* c. 39 n. 72; *in Joh. evang. tract.* VIII n. 10, 11: *Redi ad cor tuum, quia ibi est imago Dei . . . in imagine sua cognosce ductorem eius.*

⁴ PL 196, 117 A. ⁵ PL 196, 117 A; 51 C.

⁶ PL 196, 1344 C. ⁷ PL 196, 54 A. ⁸ PL 196, 55 C.

⁹ PL 196, 109 B. ¹⁰ PL 196, 109 B. ¹¹ l. c.

Die Phantasmen sind für die Selbsterkenntnis nicht notwendig, weil das Objekt nicht von außen geholt zu werden braucht, es befindet sich schon ganz innen, gleichsam diesseits des Bereiches der Einbildungskraft. Das Objekt ist dem Subjekt unmittelbar gegeben¹. Die Intelligenz erkennt sich selbst durch sich selbst². Während, modern gesprochen, bei der Erkenntnis des Sichtbaren ein bedeutender Unterschied besteht zwischen dem erkenntnistheoretischen Objekt (dem äußeren Gegenstand) und dem psychologischen Objekt (dem Vorstellungsbild), fällt bei der Selbsterkenntnis das erkenntnistheoretische Objekt mit dem psychologischen zusammen.

Soll aber die Beseitigung der Phantasmen erfolgen, so muß der Wille sich von ihnen losgelöst haben. Richard verlangt daher die Loslösung des Willens vom Irdischen als grundlegende und entferntere Vorbereitung der Selbsterkenntnis ganz ausdrücklich: „Gehe zuerst vorüber an der Welt“³. „Wenn du es vermagst, die Welt zu verlassen, wenn es dich nach ihrem Glück nicht gelüstet, . . . was vermag dann deinen Geist zu verwirren?“⁴ „Redi ad teipsum et omni custodia custodi cor tuum“⁵. Wenn also die Phantasmen die Selbsterkenntnis beeinträchtigen, wenn ferner ihre Beseitigung vom Willen abhängt und diese wiederum Loslösung des Willens vom Irdischen verlangt, so ist jene Erkenntnis selbst vom Willen abhängig. Was der Wille liebt, das oder darnach will der Geist erkennen⁶. Hängt jener am Irdischen, so läßt er den Geist entweder gar nicht nach innen gehen, um das Unsichtbare zu erkennen, oder wenn dieser es versuchen wollte, so vermöchte er sich doch nicht zur wahren Selbsterkenntnis durchzuringen⁷.

¹ Bei der Selbsterkenntnis handelt es sich um das eigene Unsichtbare (*invisibilia nostra*), d. h. den Geist mit seinen Fähigkeiten (*PL* 196, 71 C). — Schon Augustinus hebt hervor, daß hier die Gegenstände dem erkennenden Subjekt direkt gegeben seien: „Nichts erkennt der Geist so, wie dasjenige, das ihm gegenwärtig ist, nichts ist ihm so gegenwärtig, wie er sich selbst (*De trinitate* XIV c. 4 n. 7).

² *PL* 196, 71 D: *Se ipsam per semetipsam intelligere videtur.* — *PL* 196, 72 A: *Hic per semetipsam operatur et quasi per speciem contemplatur.*

³ *PL* 196, 1076 D. ⁴ *PL* 196, 1077 A. ⁵ *l. c.* ⁶ *PL* 196, 10 A, B.

⁷ *PL* 196, 10 B: *Sed quis nesciat quam sit difficile, imo quam paene impossibile, mentem carnalem et adhuc in studiis spiritualibus rudem ad in-*

Auch dieser bedeutsame Gedanke entstammt wieder Augustin¹. Auch Thomas von Aquino und später Descartes haben sich denselben zu eigen gemacht².

Die Loslösung vom Sinnlichen (Abkehr) — Richard deutet sie mit dem Worte „redire“ an³ — ist die erste Stufe auf dem Wege zur Selbsterkenntnis. Auf diese erste, negative Stufe folgt sodann die zweite der positiven Einkehr, die er als das „intrare“ bezeichnet⁴. Diese zweite Stufe schließt aber ein Doppeltes in sich, nämlich Tugend und Selbsterkenntnis.

visibilium intelligentiam assurgere . . . Nulla quippe novit adhuc, nisi quae cogitare consuevit sola visibilia. Quaerit invisibilia videre et nihil occurrit nisi formae rerum visibilium; desiderat intueri incorporea et nihil somniat nisi imagines rerum corporaliū.

¹ *De trinitate* X c. 5 n. 7. „Die Willensneigung kann so großen Einfluß haben, daß die Seele das, was sie mit liebender Hingebung sich lange vorgestellt und dem sie durch ein Interesse fest verkettet, als ihr anhängend mit sich zieht, auch wenn sie, um sich denkend zu erfassen, gleichsam in sich zurückkehrt. Und weil das, dem sie draußen durch die Sinne sich liebend hingegen und in dessen Verkehr sie sich verstrickt hat, körperlich ist, und weil sie doch nicht . . . in die Sphäre ihrer unkörperlichen Natur die Körper selbst einführen kann, so ergreift und errafft sie sich wenigstens die Bilder davon, indem sie solche in sich selbst über sich selbst einbildet. Es entsteht dann der Irrtum, wenn der Geist sich jenen Bildern mit solcher Liebe hingibt, daß er wähnt, er sei selbst etwas Derartiges. So wird der Geist denselben gewissermaßen gleichgestaltet, nicht, weil er Derartiges würde, sondern dadurch, daß er sich dafür hält, insofern er sich zwar nicht für jenes Bild, aber doch für das hält, dessen Bild er in sich hat.“ — Augustinus führt den Irrtum über Gott auf dieselbe Wurzel zurück (*De genes. ad litt.* X c. 24 n. 40).

² Thomas v. Aquino, *Summa theol.* I qu. 75 a. 1: Cognitionis et motus principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes et quod non est corpus, nihil esse; et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant; cf. I. c. qu. 94 a. 4: Intellectus circa proprium obiectum semper verus est, unde ex se ipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. — Cartesius, *De Methodo* IV (*Euvres*, éd. Adam et Tannery VI, Paris 1902, p. 561): Tota ratio propter quam multi sibi persuadent tum Dei existentiam tum animae humanae naturam esse res cognitu valde difficiles ex eo est, quod nunquam animum a sensibus abducant et supra res corporeas attollant sintque tam assueti nihil unquam considerare quod non iminentur, hoc est cuius aliquam imaginem tamquam rei corporeae in phantasia sua non fingant, ut illud omne de quo nulla talis imago fingi potest, intelligi etiam non posse illis videatur. (Das französische Original im *Discours de la Méthode* bei Adam *ebd.* p. 37.) — Vgl. auch Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même* c. 5 § 1. ³ *PL* 196, 113 A: Ut redeas ad teipsum, intres ad cor tuum; cf. 117 A. ⁴ *l. c.*

„Die Tugend ist gemäßigter und geordneter Affekt“¹. Weil sie Habitus, Willensrichtung, ist, so kann nur der dauernd gemäßigte und geordnete Affekt als Tugend angesehen werden. Was aber die Tugend ihrer Natur nach ist, das muß auch der einzelne Akt sein, durch dessen wiederholte Setzung die Tugend entsteht; er muß geordneter und gemäßigter Affekt sein. — Nun entstehen die Tugenden nicht ohne die *discretio*². Demnach muß auch mit den einzelnen, die Tugenden aufbauenden Akten die *discretio* verbunden sein. Da aber die *discretio* Erkenntnistätigkeit ist, so muß sie sich auf die Erkenntnis der Einzelakte, d. h. auf die Affekte nach ihrer sittlichen Qualität (wie sie sind und sein sollen)³, richten. Weil aber die Affekte dem eigenen Selbst angehören, so ist mit jedem Tugendakt Selbsterkenntnis verbunden. So geht die Selbsterkenntnis (Erkenntnis der Affekte) der kompletten Tugend voraus. Andererseits begleitet die Selbsterkenntnis, weil mit jedem einzelnen Akt verbunden, die werdende Tugend.

Richard nennt sieben ethische Haupttugenden⁴. Ihren Abschluß bildet die *discretio* als dianoetische Tugend⁵. Auf

¹ PL 196, 132 B. ² 48 A. ³ PL 196, 51 A ff.: habitus . . . qualis sit, verum etiam qualis esse debeat . . .

⁴ Zuerst entsteht die Furcht (*timor*) aus der Beobachtung unserer Fehler (Ruben = *filii visionis*, PL 196, 6 D); auf die Furcht folgt der Schmerz (*dolor*), im Schmerze findet der Mensch Erhöhung (daher heißt ihn Richard Simeon = *exauditio*, PL 196, 7 B); da es für die Traurigen nur einen Trost gibt, die Hoffnung auf Verzeihung, so entsteht als dritte Tugend die Hoffnung (*spes*, weil sie zu den zwei ersten hinzutritt, Levi = *additio* genannt, PL 196, 7 C); die aus Furcht und Schmerz gewonnene Hoffnung führt zur Liebe (*amor*), die sich in Lobeserhebungen ergießt (Juda = *confitens*, PL 196, 8 B); als untergeordnete Tugenden führt er an: Mäßigkeit (*rigor abstinentiae* = Gad) und Geduld (*rigor patientiae* = Aser, PL 196, 17 D); nach Entfernung der falschen Ergötzung entsteht wahre Freude (*gaudium* = *merces* = Issachar, PL 196, 26 B), weil innere Süßigkeit den Geist zu starken Entschlüssen festigt (30 C), folgt der Haß des Bösen (*odium*) und der Versuchungen (*habituaculum fortitudinis* = Zabulon, PL 196, 29 D); als letzte ethische Grundtugend geht aus der Verabscheuung der Sünde die Scham (*pudor*) hervor (Dina, PL 196, 34 A). — Die Terminologie wechselt bisweilen (PL 196, 1106 C ff.; cf. PL 196, 47 D). — Von den Trieben sind die wichtigsten: *timor*, *dolor*, *spes*, *amor* (PL 196, 9 C ff.).

⁵ PL 196, 48 B: *Post omnes sequi oportet, qui de omnibus iudicare debet* (= Joseph = *virtus discretionis*); cf. l. c. C ff.

die *discretio* folgt dann die *plena cognitio*¹, d. h. die Erkenntnis des eigenen Selbst nach seinem ganzen Umfange. Es geht somit die Tugend der vollständigen Selbsterkenntnis voraus, die Tugend ihrerseits setzt aber wieder Selbsterkenntnis voraus. Da die Tugend, bzw. der einzelne Tugendakt, als geordneter und gemäßigter Affekt den Willen, als nach seiner sittlichen Qualität erkannter Affekt die *ratio* zum Prinzip hat, so sind Erkenntnis und Liebe stets miteinander verbunden. *Ratio* und *voluntas* sind in Wahrheit die stets einander begleitenden, in harmonischer Einheit zusammenwirkenden „Schwestern“². So beugt Richard mit seiner Lehre der Verbindung von Erkenntnis und Liebe sowohl einem einseitigen Voluntarismus als einseitigem Intellektualismus vor³.

γ) Die Gotteserkenntnis.

αα) Die Arten der Gotteserkenntnis.

Wenn Richard die Selbsterkenntnis als Bedingung der Gotteserkenntnis hinstellt⁴, so versteht er unter dieser Gotteserkenntnis nur die vollkommenere Erkenntnis der Eigenschaften Gottes, nicht aber die Erkenntnis seines Daseins. Letztere ist möglich ohne die Selbsterkenntnis. Auch die Philosophen, die noch nicht in sich eingekehrt sind, vermögen den „unsichtbaren Schöpfer“ der Dinge zu erkennen⁵.

Dem Menschen ist eine dreifache Gotteserkenntnis möglich: eine durch den Glauben, eine durch die Vernunft oder eine solche durch die Kontemplation⁶.

Die Gotteserkenntnis durch den Glauben und diejenige durch die Kontemplation sucht Richard näher zu bestimmen. Die Gotteserkenntnis durch den Glauben ist vorhanden, wenn wir das, was die Hl. Schrift enthält, fest glauben⁷.

¹ PL 196, 51 B. Per hunc itaque Joseph animus assidue eruditur et quandoque perducitur ad plenam cognitionem sui. ² PL 196, 3 A ff.

³ Wie diese Frage von der Verbindung von Erkenntnis und Liebe noch im späteren Mittelalter in der mystischen Theologie eine bedeutsame Rolle spielt, zeigt E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte Ignorance* (Beitr. XIV, 2—4), Münster 1915. ⁴ PL 196, 51 C; 116 D. ⁵ PL 196, 419 B.

⁶ PL 196, 53 C: Aliter videtur Deus per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem.

⁷ PL 196, 271 A: Per fidem eum videmus, quando illa, quae de eo scripta sunt, firmiter credimus.

Über dieser Erkenntnis steht diejenige der Kontemplation¹. Diese ist vorhanden, wenn sich das durch göttliche Erleuchtung begnadigte Auge der Intelligenz auf die Objekte des Glaubens richtet². Sie steht auch über der bloß verstandesmäßigen Erkenntnis, die Gott nur wie im Spiegel erfäßt; sie ist eine Erkenntnis „non per speculum, sed in simplici veritate“³; aber weil sie doch immerhin noch eine bildhafte Schauung bleibt, so ist sie nur eine Erkenntnis „quasi a facie ad faciem“⁴. Die kontemplative Gotteserkenntnis ist aber noch nicht die höchste überhaupt, sondern sie wird noch überragt von der unmittelbaren Schauung Gottes (*a facie ad faciem*). Diese ist bildlose Erkenntnis durch seine eigene Form (*per speciem*)⁵, unmittelbare Erfahrungserkenntnis, die nur den Seligen zuteil wird⁶.

Wenn Richard einerseits für die vernünftige Gotteserkenntnis den Glauben voraussetzt (*si non credideritis, non intelligetis*)⁷, anderseits eine Vernunftkenntnis von Gott auch ohne den Glauben für möglich hält, so daß auch die Philosophen sie zu erwerben vermögen, so nimmt er den Begriff der vernünftigen Gotteserkenntnis in doppeltem Sinne, so daß keineswegs ein Widerspruch vorhanden ist. Unter vernünftiger Gotteserkenntnis ist zu verstehen:

1. die durch vernünftiges Denken erreichbare Erkenntnis des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften;

2. die nur an der Hand des Glaubens gewinnbare vernünftige Erkenntnis von gewissen Geheimnissen des göttlichen Wesens. Die Vernunftkenntnis im letzteren Sinne hält er für vorzüglicher als die bloße Glaubenserkenntnis. Daher verlangt er das Fortschreiten von dem Glauben zur Vernunft, von hier aus zur Kontemplation⁸.

¹ PL 196, 270 D: *Huic caelo (scil. fidelium) supereminet aliud caelum, dignitas spiritualium virorum.*

² PL 196, 271 A: *Per contemplationem autem eum cernit, qui in eo, quod de illo prius credidit, ex inspiratione divina intelligentiae oculos figit.*

³ PL 196, 147 B. ⁴ l. c. ⁵ PL 196, 271 A: *Per speciem vero videtur, quando in propria substantia sicuti est a facie ad faciem cernitur.*

⁶ PL 196, 890 D. ⁷ PL 196, 892 A.

⁸ PL 196, 890 D: *Parum itaque debet nobis esse, quae vera sunt de aeternis credere, nisi detur et hoc ipsum, quod creditur, cum rationis attesta-*

$\beta\beta$) Die vernünftige Gotteserkenntnis.

1. Die Erkenntnis des Daseins Gottes.

Zur Erkenntnis von Gottes Dasein kommt die Vernunft auf drei Wegen.

Der erste Weg ist apriorisch-aposteriorischer Natur¹. Die Vernunft betrachtet das Sein (wirkliches und mögliches) unter dem zweifachen Gesichtspunkt der Dauer (Zeit — Ewigkeit) und der Unabhängigkeit, bzw. Abhängigkeit². Auf diese Weise wird das Sein zerlegt einerseits in ein ewiges und zeitliches, anderseits in ein Sein von sich selbst und nicht von sich selbst. Durch eine Kombination beider Betrachtungsweisen läßt sich der Gesamtbereich des Seins in vier Arten zerlegen, nämlich in ein Sein entweder 1. von Ewigkeit und von sich selbst, oder 2. weder von Ewigkeit noch von sich selbst, oder 3. von Ewigkeit, aber nicht von sich selbst, oder 4. nicht von Ewigkeit, aber von sich selbst. Da aber die vierte Art des Seins tatsächlich nicht existieren kann, weil sonst ein Nichtseiendes sich selbst das Dasein gegeben haben müßte, was nach dem Gesetz des Grundes unmöglich ist³, so können in Wirklichkeit nur die drei ersten Glieder existieren⁴.

tione convincere. Nec nobis sufficiat illa aeternorum notitia, quae est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam, quae est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus, quae est per experientiam.

¹ Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* (Beitr. III) 312.

² PL 196, 893 D: Omne, quod est vel esse potest, aut ab aeterno habet esse aut esse coepit ex tempore. Omne, quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso aut habet esse ab alio quam a semetipso . . .

³ PL 196, 894 A.

⁴ Grunwald (*Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, in: *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, hrsg. v. Baeumker VI) 79 ff. meint, Richard teile das Sein in zwei parallelen Reihen ein: in mögliches, ewiges und zeitliches einerseits, in mögliches, aus sich seiendes und nicht aus sich seiendes anderseits. Diese Auffassung Grunwalds muß abgelehnt werden. Der Viktoriner faßt vielmehr das wirkliche und mögliche Sein zu einer Gruppe zusammen und zerlegt diese in ein ewiges und zeitliches Sein einerseits und in ein Sein von sich und nicht von sich anderseits. Richard unterstellt in betreffendem Zusammenhang das mögliche Sein den gleichen Bedingungen wie das wirkliche Sein. Dies wäre aber ausgeschlossen, wenn in den beiden Betrachtungsweisen das mögliche Sein den beiden übrigen Gliedern eingereiht würde. Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 312.

Nach diesen Feststellungen wendet sich die Vernunft der Erfahrungswelt zu und beschreitet an der Hand des Kausalgesetzes den aposteriorischen Weg zur Erkenntnis des Daseins Gottes¹.

Wir erkennen, daß die uns umgebenden Dinge in einem steten Wechsel begriffen sind. Das eine geht, das andere kommt; was zuerst nicht war, geht über in den Akt (in actum prodit). Das trifft zu bei Pflanzen, Tieren und Menschen. Auch die Werke der Natur und Industrie unterliegen diesem Gesetz. So lehrt uns die tägliche Erfahrung, daß Unzähliges vorhanden ist, was nicht von Ewigkeit her besteht. Was aber nicht von Ewigkeit her ist, kann nicht aus sich selbst sein, sonst müßte es sich den Anfang des Seins gegeben haben zu einer Zeit, wo es nichts hatte und nichts vermochte, eine Unmöglichkeit, die jedem Denkenden klar ist. Wir schließen daher auf ein Sein, das aus sich und von Ewigkeit her ist; wäre dieses nicht, so gäbe es keine Ursache für jene Dinge, die ihr Sein von sich selbst nicht haben, noch zu haben vermögen; es wäre dann einmal nichts gewesen und könnte darum auch niemals etwas sein, weil jenes Sein fehlte, das sich oder einem andern den Anfang des Seins zu geben vermöchte. Wir schließen sonach mit notwendiger Konsequenz von dem sichtbaren, zeitlichen Sein auf ein unsichtbares, ewiges, gemäß den Worten der Hl. Schrift von der Erkennbarkeit des Unsichtbaren aus dem Sichtbaren².

Der zweite Weg geht aus von den Gradunterschieden des Seins. Es steht fest, daß es unter der so großen Menge von Dingen und unter der vielfachen Verschiedenheit von Graden irgend ein Höchstes geben müsse³. Nun ist die vernünftige Natur besser als die unvernünftige. Innerhalb der Gradfolge der vernünftigen Natur muß also eine vernünftige Substanz die höchste sein, die in der Gesamtheit der Dinge naturgemäß die

¹ PL 196, 894 B ff.

² PL 196, 895 A.

³ PL 196, 896 A. — Richard versteht unter diesem Höchsten etwas, worüber hinaus es nichts Größeres und Besseres gibt (sumum omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius, l. c.). Er versteht darunter dasselbe wie Anselm (Prosl. c. 2); vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 299. — Anselm lehnt sich wieder an Augustin an; vgl. Grunwald, *a. a. O.* 35 A. 2.

höchste Stelle einnimmt¹. Sie kann aber das, was sie ist, nicht von einem ihr Untergeordneten erhalten. Also muß es eine Substanz geben, die beides hat, sowohl das Innehaben der höchsten Stelle als auch das Sein von sich selbst.

Der dritte Weg endlich geht aus von dem Begriff der Possibilität. Im ganzen Universum kann nichts sein, wenn es nicht die Möglichkeit des Seins entweder von sich selbst gehabt oder von anderswoher empfangen hätte². Was nämlich nicht sein kann, ist überhaupt nicht. Damit also etwas existiert, muß es von der Seinspotenz das Seinkönnen empfangen. Wenn demnach aus jener alles ist, so ist sie selbst nur von sich selbst und hat alles nur von sich selbst.

Die drei genannten Wege führen zur Erkenntnis des Daseins Gottes. Diese Erkenntnis ist noch keine Erkenntnis des Wesens. Andererseits ist sie doch nicht ganz unbestimmt, sondern schließt schon einigermaßen die Erkenntnis vom Wesen Gottes als eines unsichtbaren, schöpferischen Prinzips in sich. Darum hebt Richard hervor, daß auch die Philosophen den *creator invisibilis* zu erkennen vermögen³.

2. Die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes.

Will sich die Vernunft eine nähere Erkenntnis von Gottes Wesen, bzw. von den göttlichen Eigenschaften erwerben, so muß sie auf die Erfahrung zurückgreifen⁴. „In natura legimus, quid de natura increata pensare vel aestimare debemus“⁵. Beide Erfahrungsbereiche, sowohl die sichtbare Welt als der eigene Geist, verhelfen zur eingehenden Erkenntnis des göttlichen Wesens. Des öftern betont Richard, daß das Unsichtbare Gottes — darunter darf nicht bloß Gottes Dasein verstanden werden — aus dem Sichtbaren zu erkennen sei⁶. Das Sichtbare ist ja der Abglanz der göttlichen Pracht und Herrlichkeit⁷. Aber nicht alles Sichtbare ist imstande, uns in gleicher

¹ PL 196, 896 A. ² l. c. C. ³ PL 196, 419 A.

⁴ PL 196, 894 B; 895 D. ⁵ PL 196, 895 B.

⁶ PL 196, 4 D; 89 D; 95 C; 895 A ff.

⁷ PL 196, 746 D: Apparet per rerum visibilium similitudines divinae gloria maiestatis.

Weise zur Erkenntnis Gottes zu führen. Denn unter den sichtbaren Dingen sind die einen Gott ähnlicher als die anderen¹. Daher ist das Sichtbare einem Stufenbau, einer Leiter (*scala*), zu vergleichen, auf der wir uns mehr und mehr zur Erkenntnis des Göttlichen zu erheben vermögen².

Der beste und vorzüglichste Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis ist aber der Mensch³ und vor allem sein Geist. „Wer seinen Geist nicht kennen gelernt hat, weiß nicht, was er vom Geiste des Engels oder Gottes zu halten hat⁴. Den Weg, auf dem die Vernunft so wenigstens zu einer gewissen Erkenntnis des göttlichen Wesens gelangt, beschreibt Richard auf folgende Weise:

Zunächst stellt die Vernunft eine Beziehung her zwischen dem Endlichen, vor allem dem Menschen, und Gott⁵. Das erschlossene höchste, seinem Wesen nach noch nicht näher bekannte Sein wird in Beziehung gesetzt zu dem aus der Erfahrung Bekannten. Dabei betritt die Vernunft zunächst den kausalen Weg⁶. Ausgehend von der Erkenntnis der Existenz eines aus sich seienden, ewigen Seins, durch welches alles Übrige hervorgebracht ist, schließt sie, daß alles, was in den endlichen Dingen enthalten sei, sich auch in ihrer Ursache irgendwie vorfinden müsse, d. h. daß, wenn alles, was nicht

¹ PL 196, 90 C.

² PL 196, 952 D: Rerum visibillium similitudine pro scala utamur, ut quae in semetipsis per speciem videre non valemus ex eiusmodi specula et velut per speculum videre mereamur.

³ PL 196, 895 A. Auch für die Dreipersonlichkeit Gottes werden Analogien aus dem Endlichen verwertet. So wird das Bild von der Sonne und ihrem Strahl hergenommen zur Veranschaulichung des zweifachen, höchsten Seins, des Seins aus sich und des Seins nicht aus sich. Wie die Sonne Prinzip des Strahls ist, ohne diesem zeitlich voranzugehen, so ist in Gott ein Sein, das Prinzip eines nicht aus sich seienden Seins ist, ohne diesem zeitlich voranzugehen. — Auch der Mensch als Ganzes (nach seinen beiden Substanzen) wird als Bild benützt für die Trinität. Wie die Mehrheit der Substanzen im Menschen die Einheit der Person nicht spaltet, so wird in Gott die Einheit der Substanz durch die Mehrheit der Personen nicht geteilt (936 D; cf. 921 D ff.). Freilich ist in den genannten Fällen nur die durch den Glauben informierte Vernunft tätig, da ja die Geheimnisse der göttlichen Trinität mit der Vernunft nicht auffindbar sind, sondern erst der Offenbarung bedürfen, um dann von der Vernunft bis zu einem gewissen Grad erkannt zu werden.

⁴ PL 196, 116 D.

⁵ PL 196, 912 D.

⁶ PL 196, 896 C.

aus sich sei, sein Sein aus der Macht des Seins habe, diese alles in sich schließe, was sich in den geschaffenen Dingen vorfindet, weil sie nichts verleihen kann, was sie nicht in sich selbst hat. Auf diese Erkenntnis gestützt, sucht die Vernunft die einzelnen Eigenschaften näher kennen zu lernen. Sie schlägt zu diesem Zweck zuerst den negativen Weg ein, d. h. sie verneint alle im Endlichen vorhandenen Unvollkommenheiten von Gott als mit dem höchsten Wesen unvereinbar. Hierauf beschreitet sie den positiven Weg, d. h. sie überträgt die (relativen) Vollkommenheiten des Endlichen auf Gott¹. Dieser positive Weg ist aber derjenige der Steigerung, d. h. die Eigenschaften des Endlichen werden nicht einfachhin auf Gott übertragen, sondern in ihrer Potenzierung (wir haben hierunter einen Vollkommenheitsgrad zu verstehen, der keine Steigerung mehr zuläßt)². Wir finden sonach bei Richard drei Wege der Gotteserkenntnis. Der erste des kausalen, aposteriorischen Schließens (der Ursächlichkeit) wird angewendet sowohl zur Erkenntnis des Daseins Gottes als auch zur Erkenntnis seiner Eigenschaften. Der negative und positive der Steigerung führt zur Erkenntnis der Eigenschaften. Die beiden letzteren finden sich bereits bei Hugo von St. Viktor³. Thomas von Aquino formuliert jene drei Wege als *via causalitatis*, *remotionis*, *eminentiae*⁴. Setzt nun die Vernunft die Teilerkenntnisse, die sie vom Göttlichen gewinnt, zu einer Totalerkenntnis zusammen, so entsteht der Gottesbegriff. Dieser ist jedoch unvollkommen und inadäquat. Die Gotteserkenntnis ist das

¹ PL 196, 967 D: Ubi profundum aliquid de divinis quaeritur, ad illam naturam recurritur . . . Est notissimum ad imaginem et similitudinem Dei hominem factum. Et quamvis incomparabiliter copiosior sit dissimilitudinis quam similitudinis ratio, et tamen humanae naturae ad divinam nonnulla imo multa similitudo. Possumus . . . in hoc speculo cernere, imo et iuxta rationantis animi iudicium discernere, quid ibi sit vel pro similitudinis ratione approbandum vel pro ratione dissimilitudinis improbandum; cf. PL 196, 953 B.

² PL 196, 896 C: Si omne esse ab illa est, ipsa summa essentia est. Si ab illa omne posse, summe potens . . . summe sapiens.

³ Vgl. J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre Hugos v. St. Viktor* (Würzburg 1898) 60 ff.

⁴ Thomas von Aquino, *In sent. dist.* III q. 1 a. 3. Vgl. J. Geyser, *Das philosophische Gottesproblem* (Bonn 1899) 253 ff.

Höchste in der menschlichen Vernunftkenntnis. Kann das göttliche Wissen durch den Verstand nichts Vollkommneres begreifen, als es selbst ist, so wird um so weniger das menschliche Wissen etwas Größeres und Besseres denken können als Gott¹. Zu ihm sucht der denkende Geist, wie durch einen inneren Trieb, aufzusteigen. Gleichsam eine Mitgift an die menschliche Natur ist es, daß alle, Gebildete und Ungebildete, Gott zu jeder Zeit immer das Beste beilegen², die letzteren, obwohl sie nicht wissen, wie dies zu beweisen ist. So ist der Trieb, Gott das Beste beizulegen, ein Trieb, der allen inne-wohnt — eine gemeinsame Anlage (*communis animi ceptio*³) der Menschennatur.

Wir wissen, daß Richard auch eine kontemplative Gotteserkenntnis annimmt. Diese ist aber nicht die gewöhnliche Vernunftkenntnis, sondern die höchste Erkenntnis, die dem Menschen möglich ist. Durch die Annahme derselben soll jedoch die durch die Vernunft gewonnene keineswegs herabgesetzt werden. Der Vernunftschluß ist die *via ordinaria* zur Gotteserkenntnis⁴. Diesem wird seine volle Berechtigung zuerkannt. Nicht nur in dem spekulativen Werk *De trinitate*, sondern auch in den speziell kontemplativen Schriften (*Benjamin minor* und *Benjamin maior*) hebt Richard die Berechtigung des vernünftigen Forschens hervor. Die mystische Erhebung dagegen faßt er stets als etwas Außerordentliches auf, dessen Eintritt von der Gnade abhängt⁵, die Gott zuteilt, wem er will. Sie ist durchaus etwas Übernatürliches. Die Erleuchtung ist keineswegs gefordert, weil der Mensch aus sich erkenntnisunfähig wäre, sie ist vielmehr eine Gnade, durch welche die natürliche Erkenntniskraft erst zur vollkommneren Erkenntnis erhoben wird⁶.

h) Unwissenheit und Irrtum.

Anhangsweise sei hier noch kurz zusammengestellt, was Richard über die Gegensätze des Wissens und der Wahrheit,

¹ PL 196, 899 C, D.

² PL 196, 900 A.

³ l. c.

⁴ PL 196, 894 B ff.; 53 C.

⁵ PL 196, 52 C.

⁶ Vgl. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I (Mainz 1864) 382 ff.

über Unwissenheit und Irrtum, bemerkt. Beide Mängel unseres Erkennens faßt der Viktoriner vor allem nach der sittlichen Richtung hin ins Auge. Unter der Unwissenheit versteht er hauptsächlich das Fehlen der Erkenntnis vom Sittlichen, wie er unter Irrtum in erster Linie das falsche Urteil über Gut und Böses versteht.

Die Unwissenheit ist eine doppelte: eine leicht schuld-bare (*ignorantia venialis*) und eine schwer schuld-bare (*damnabilis*)¹. Diese Unterscheidung ist getroffen mit Rücksicht auf die Quellen, aus denen beide Arten der Unwissenheit entspringen; die *ignorantia venialis* entsteht aus Schwäche (*ex infirmitate*), die *damnabilis* aus Bosheit (*malitia*)². Diese Bosheit läßt den Menschen immer das Schlimmste vermuten, alles nach der schlimmen Seite hin deuten, unterwirft ihn der Verkleinerungssucht, dem Tadel gegenüber den göttlichen Gerichten³, und verblendet ihn so sehr, daß er über den Nächsten und Gott lieblos urteilt⁴. Die aus der *malitia* hervorgehende Unwissenheit nennt Richard im Gegensatz zu der aus der *infirmitas* entstandenen *ignorantia malitiosa* oder *nequitia*⁵.

Irrtum ist vorhanden, wenn der geblendete Geist sich in verschiedene Meinungen spaltet, und wenn daher von dem Forschenden und Suchenden nicht gefunden wird, was als das Richtige zu wählen, was als das Sichere festzuhalten ist⁶. Der Irrtum ist ein *vitium in sensu* (d. h. der praktisch urteilenden Vernunft), wobei das Wahre als falsch erscheint und umgekehrt⁷. Er ist entweder ein *error in via* oder ein *error in invio*. Ersterer geht letzterem voran; er ist vorhanden, wenn bei der Verrichtung des Guten hinsichtlich des Grades und der Art und Weise der Ausführung gefehlt und wenn Rat und Gebot überschritten werden. Letzterer findet sich, wenn man beim Vollbringen des Bösen zu zweifeln beginnt, ob es gut oder

¹ PL 196, 264 D.² PL 196, 265 A ff.³ I. c. B.⁴ I. c. A.⁵ I. c. B: Sub nomine nequitiae non intelligitur qualiscunque ignorantia, sed malitiosa.⁶ PL 196, 397 B.⁷ PL 196, 1147 C.

böse sei¹. Schließlich läßt sich jeder Irrtum betrachten als ein Irrtum in der Qualität oder Quantität².

Gelegentlich spricht der Viktoriner auch davon, daß Irrtum erst im Urteil zum Ausdruck komme³. Damit wäre dann zugleich gesagt, daß Wahrheit als Gegensatz des Irrtums ebenfalls nur im Urteil liegen könne. Doch geht Richard auf diese schon von Aristoteles behandelte logische Frage nach dem eigentlichen Sitz von Wahrheit und Falschheit nicht näher ein.

¹ *PL* 196, 397 B, C.

² *PL* 196, 1134 A: Erramus modo in discernenda qualitate, modo in examinanda quantitate. Qui dicit bonum malum vel malum bonum in rerum qualitate errat; et qui dicit, quod maius est, esse minus, et quod minus est, esse maius, in quantitate peccat (hat wohl den Sinn von errat).

³ *PL* 196, 1133 D: Nisi interior oculus caligaret, toties proculdubio in veritatis iudicio minime erraret.

Lebenslauf.

Ich bin geboren den 1. Januar 1880 zu Hogschür, Amt Säckingen, Baden, als Sohn des Joseph Ebner, Landwirt, und der Stephania, geb. Zümkeller. Nach einem siebenjährigen Besuch der Volksschule meines Geburtsortes bildete ich mich weiter an der Lenderschen Lehranstalt zu Sasbach und später am humanistischen Gymnasium zu Rastatt (Baden), wo ich 1901 das Maturitätsexamen machte. Von 1901—1904 studierte ich zu Freiburg i. B. Philosophie und Theologie; das praktische Ausbildungsjahr machte ich zu St. Peter (bei Freiburg), wo ich 1905 zum Priester ordiniert wurde. Ich war dann sieben Jahre bis 1912 in der Seelsorge tätig. Von 1912—1915 studierte ich an der Universität München Philosophie. Ich hörte hier die Herren Professoren Clemens Baeumker, O. Külpe und J. Ranke. Herrn Geheimrat Dr. Baeumker habe ich unvergleichlich viel zu verdanken. Bei ihm vervollkommnete ich das Wissen, erst in seiner Schule lernte ich denken und philosophieren, dort holte ich mir mein inneres Glück, das mir sonst niemand geben konnte. Herr Professor Baeumker hat mir auch bei der Anfertigung meiner Dissertation die nötigen Fingerzeige gegeben; ihm sei hier nochmals für alle seine liebevolle Mühe aufrichtiger Dank gesagt.
